Abū-Ḥāmid al-Ghazālī

DER ERRETTER AUS DEM IRRTUM

EINLEITUNG

I. Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī

Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī wurde im Jahre 450/51 n. H. (nach al-Hiğra) = 1058/59 n. Chr. in Ṭūs in der Provinz Ḫorāsān – in der heutigen Islamischen Republik Iran – unter der selǧūkischen Herrschaft geboren.

Als der ältere von zwei Söhnen eines Wollspinners entstammt al-Ghazālī aus einfachen Verhältnissen[1]. Unser Autor selbst berichtet über seine familiären Verhältnisse folgender-

[1] Über die Ableitung seines Namens s. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, a.a.O.*, 1. Band, S. 535 Fußnote, u. 1. Supplementband, S. 744 Fußnote. Verschiedene Transkriptionsweisen beherrschen die Literatur, z. B. bei Brockelmann, al-Ghazzālī; bei Hellmut Ritter, Al Ghasali (s. Elixier der Glückseligkeit); ebenso bei W. M. Watt (s. The Faith and Practice of al-Ghazālī, eine englische Übersetzung dieser Schrift); W. H. Gairdner, al-Ghazzali (s. Mishkat al-Anwar, die englische Übersetzung); bei M. Horten, Ġazālī (s. Indische Strömungen in der islamischen Mystik, a.a.O., Personenregister, S. 139, auch Ġāzālī, in: Die Philosophie des Islams, Reihe Kafka, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 4, Vlg. Ernst Reinhardt, München 1924, Personenregister S. 373; Indische Strömungen in der islamischen Mystik, a.a.O., Personennamen, S. 139); bei Farid Jabre, al-Ghazālī (s. al-Munqiḏ min Aḍalāl, die französische Übersetzung und Essai sur le Lexique de Ghazali, a.a.O.); bei R. J. McCarthy, al-Ghazālī (s. Freedom and Fulfillment, a.a.O.); bei D. B. Macdonald, al-Ghazzālī, s. Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 140ff., in der Enzyklopädie des Islams jedoch: al-Ghazālī, s. Bd. II, S. 154; bei T. J. de Boer, Gazālī (s. Geschichte der Philosophie im Islam, a.a.O., Personenregister). Ich habe mich der Transkription von F. Jabre und McCarthy deshalb angeschlossen, weil die Aussprache leichter ist und der in der heutigen arabischen Welt entspricht, d.h. ohne Verdoppelung des Buchstabens ›z‹.

* Für die vollständigen bibliographischen Nachweise der in den Anmerkungen zur ›Einleitung‹ und in den ›Anmerkungen des Herausgebers‹ zitierten Schriften s. Literaturverzeichnis.

maßen: »Er (sein Vater) war ein frommer Mann, der vom eigenen Verdienst seiner Handarbeit als Wollspinner lebte. Er ging bei den Gelehrten umher, begab sich in ihre Gesellschaft und bemühte sich dabei, ihnen Gaben zu verleihen und Dienste zu leisten ...«[2]. Als sich der Vater dem Tode näherte, beauftragte er einen in der Literatur unbenannten Mystiker (wahrscheinlich einen späteren Lehrer des Sohnes in seinem Geburtsort Ṭūs, den Mystiker Jūsof an-Nassāǧ [gest. 487 n. H./1094 n. Chr.] oder den Traditionalisten Aḥmad Ibn-Muḥammad ar-Rāḏakānī) mit der Fürsorge für seine beiden Söhne. Dieser nahm das Vermächtnis des Vaters verantwortungsbewußt wahr und erzog die beiden Söhne zur Gottesliebe, woraufhin sie Mystiker wurden. Der Ruhm und die Bedeutung unseres Autors erreichte in der arabischen islamischen Welt einen höheren Grad als der seines Bruders Aḥmad, der vorwiegend Prediger war[3].

Seine Mutter war eine einfache Hausfrau. Ihr Sterbedatum ist unbekannt. Wahrscheinlich hat sie, im Gegensatz zum Vater, einen Teil seiner Jugend miterlebt[4]. Ein Onkel, der Aḥmad hieß, mit dem Beinamen: Abū-Muḥammad und auch Abū-Ḥāmid, wie unser Autor, studierte islamisches Recht und verfaßte ein Buch namens: »al-Wasīṭ« (Einführung in das islamische Recht)[5].

Bei den berühmtesten Lehrern seiner Zeit studierte al-Ghazālī islamisches Recht und Mystik. Studienaufenthalte in Ǧurǧān und Nīšāpūr waren entscheidend für seine juristische

[2] Iḥyā' ʿulūm ad-dīn (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften), hrsg. von Dār al-kutub al-ʿarabīya, arab., Kairo, o. J., Bd. I, S. 2. Siehe ferner den Bericht eines der Zeitgenossen al-Ghazālīs, d. i. ʿAbd-al-Ghāfir in voller Länge in englischer Übersetzung von R. J. McCarthy, in »Freedom and Fulfillment«, a.a.O., S. XIV ff.

[3] Über sein Leben mit Übersetzung einer seiner Schriften s. Richard Gramlich, Der reine Gottesglaube, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1983.

[4] S. Sulaimān Dunyā, al-Ḥaqīqa fī naẓar al-Ghazālī (Die Wahrheit im Denken al-Ghazālīs, Kairo, arab. Vlg. Dār al-maʿārif, 1971, S. 18f.

[5] S. Abū-Isḥāq aš-Šīrāzī, Die Klassen der Juristen, hrsg. von Iḥsān ʿAbbās, Vlg. Dār ar-rā'id al-ʿarabī, arab. Beirut 1970, S. 133 Fußnote.

und islamwissenschaftliche Ausbildung. Der berühmteste unter diesen Lehrern war der große Enzyklopädist Ḍiyā'-ad-Dīn al-Ǧuwainī (419–478 n. H./1028–1085 n. Chr.), der damals Leiter der Niẓāmīya Schule in Nīšāpūr war. Er beherrschte in dieser Zeit die islamischen Schulrichtungen in der Rechtsphilosophie, der Theologie, der Philosophie, der Kunst der Dialektik und der Auseinandersetzung mit den Vertretern dieser Schulen[6]. Al-Ghazālī blieb bei diesem Lehrer bis zu dessen Tod im Jahre 1085 n. Chr. Wahrscheinlich verbrachte er sieben bis acht Jahre bei diesem bedeutenden Lehrer des islamischen Mittelalters.

Ein wichtiges Ereignis, das einen großen Einfluß auf die Arbeitsweise al-Ghazālīs nahm, bestand darin, daß er im Alter von kaum 20 Jahren auf dem Weg von Ǧurǧān nach Ṭūs von Banditen überfallen und seiner Bücher, Glossare und Schriften beraubt wurde: »Ich flehte den Chef der Banditen an, mir meine Bücher und Glossare zurückzugeben, deretwegen ich ausgewandert war, um sie niederzuschreiben und aus ihnen zu lernen. Jener lachte mich aus und erwiderte: ›Wie kannst du denn behaupten, daß du aus ihnen gelernt hast, und doch beklagen, daß wir sie dir geraubt haben? Somit bist du durch den Raub der Bücher auch deines Wissens ledig und bleibst nun ohne Wissen.‹ Alsdann befahl er seinen Komplizen, mir meine Bücher zurückzugeben. Dies war ein Zeichen, das Gott mir gegeben hatte, um mir in bezug auf meine Angelegenheit Orientierung zu geben.

Als ich nach Ṭūs zurückgekehrt war, begann ich, mich mit der Wissenschaft drei Jahre lang zu beschäftigen, bis ich endlich alle meine Kommentare auswendig gelernt hatte, so daß ich niemals von meinem Wissen entblößt sein würde, falls ich noch einmal überfallen werden würde.«[7]

[6] S. Iḥyā' ʿulūm ad-dīn, a.a.O., Bd. I, S. 2; ferner die Zeittafel seines Lebens bei ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī, in: Mu'allafāt al-Ghazālī, a.a.O., S. 21ff.; Ibn-Ḫallikān, Wafayāt ..., a.a.O., Bd. 4, S. 216; Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, 1. Bd., S. 535ff.

[7] Iḥyā' ʿulūm ad-dīn (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften), a.a.O., Bd. I, S. 2.

Nach dem Tode des Lehrers verließ al-Ghazālī Nīšāpūr und ging nach al-Muʿaskar, dem Hauptsitz der selǧūkischen Obrigkeit. Dort lernte er den großen Minister Niẓām-al-Mulk kennen, der die rechte Hand des selǧūkischen Herrschers war[8]. Nicht nur militärisch setzte sich der Minister für die Verteidigung der sunnītischen Lehren ein, die damals die Grundlagen des selǧūkischen Staates bildeten, sondern auch religiös, politisch-ideologisch, weil die Baṭinīten für die Verwirklichung ihrer Ziele die Religion (des Islam) als Grundlage ihres Kampfes mißbrauchten[9]. Dafür ließ der Minister Schulen errichten, die nach seinem Namen benannt wurden (an-Niẓāmīya). An diesem ideologischen Kampf war al-Ghazālī maßgeblich beteiligt[10]. Der Minister schickte ihn zu diesem Zweck zum Unterricht an die Niẓāmīyaschule in Baġdād im Jahre 484 n. H. (1091 n. Chr.). Jedoch blieb al-Ghazālī nur etwa fünf Jahre bei dieser Tätigkeit. Dann fiel er in eine geistige Krise, von der er uns in seiner Autobiographie berichtet[11].

Er verließ Baġdād, nachdem er erkannt hatte, daß seine Lehrtätigkeit gegenstandslos geworden war. Er selbst berichtet darüber: »Daraufhin betrachtete ich meine eigenen Lebensverhältnisse. Ich fand mich in Bindungen verstrickt, die mich von allen Seiten erfaßten. Meine Arbeiten – unter ihnen als beste meine Lehrtätigkeit und der Unterricht – erschienen mir im Hinblick auf den Weg zum Jenseits als Beschäftigungen mit unbedeutenden und nutzlosen Wissenschaften ...«[12]. Diese Krise, die sechs Monate dauerte, führte ihn schließlich zum Verlassen Baġdāds im Ḏu-ʾl-qiʿda des Jahres 488 n. H./Nov. 1095 n. Chr. Danach reiste er – wie er uns in seiner Autobiographie »al-Munqiḏ« berichtet – nach Damaskus, Jerusalem und Hebron;

[8] Über diesen s. Harold Bowen, Niẓām-al-Mulk, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. III, S. 1006ff.; auch Ibn-Ḫallikān, Wafayāt al-aʿyān, a.a.O., Bd. 4, S. 217.
[9] S. Anm. 10 und 11.
[10] A 34.
[11] A 46ff.
[12] Ebenda.

dann pilgerte er nach Mekka[13]. Während seines Aufenthalts in Jerusalem und Damaskus begann er mit der Abfassung seines umfassenden Werkes »Iḥyāʾ« (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften). Danach kehrte er nach Ṭūs zurück[14]. Er blieb jedoch in seiner Zurückgezogenheit, bis Faḫr-al-Mulk ʿAlī ʾbn-Niẓām-al-Mulk im Jahre 498 n. H. (1104 n. Chr.) Minister für Singer, den Herrscher von Ḫorāsān, wurde. Dieser Minister beharrte auf seiner Bitte, daß al-Ghazālī zum Unterricht zurückkehrte. Er akzeptierte diese Einladung, aber in der Niẓāmīya von Nīšāpūr. Jedoch war diese Tätigkeit, von der er in seiner Autobiographie nichts Näheres berichtet, von keiner langen Dauer. ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī nimmt an, daß al-Ghazālī den Unterricht dort nach der Ermordung des Ministers wie auch dessen berühmten Vaters durch die Baṭinīten im Jahre 500 n. H. (1106 n. Chr.) aufgab[15]. Er kehrte nach Ṭūs zurück und beschäftigte sich intensiv mit der Mystik[16]. Neben seinem Haus ließ er eine Schule und ein Gästehaus für Mystiker errichten[17]. Sein Aufenthalt in Ägypten in dieser Zeit ist umstritten[18]. Am Montag, den 14. Ǧumādā II 505 n. H. (18. Dez. 1111 n. Chr.) verstarb der große islamische Denker in seinem dreiundfünfzigsten Lebensjahr, nachdem er die arabische islamische Bibliothek um zahlreiche wichtige Werke auf den Gebieten des islamischen Rechts, der Philosophie und der Theologie bereichert hatte[19]. Er wurde in Ṭūs neben den Grabstätten des

[13] A 49.
[14] A 49.
[15] S. ebenda, S. 25.
[16] A 49.
[17] S. A. Badawī, a.a.O., S. 25 mit weiteren Quellenangaben.
[18] S. ebenda.
[19] Über die Chronologie seiner Werke s. ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī, Muʾallafāt al-Ghazālī (Die Werke al-Ghazālīs), a.a.O.; besonders wichtig in dieser umfangreichen Arbeit von 573 Seiten DIN A 4 ist die Unterscheidung zwischen den echten und den unechten Werken al-Ghazālīs und die Aufzählung der Übersetzungen; C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, a.a.O., Bd. 1, S. 538ff.; D. B. Macdonald, al-Ghazālī, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. II, S. 156f.

Kalifen Hārūn ar-Rašīd, des Imām ar-Riḍā und des persischen Dichters al-Ferdousī bestattet. Der Friedhof überdauerte die Zerstörung der Stadt Ṭūs durch den Mongolenüberfall im Jahre 1220 n. Chr., auf deren Trümmern die Stadt Mešhed entstanden ist[20].

II. Die geistige Situation zur Zeit al-Ghazālīs

Das zehnte und elfte Jahrhundert gelten zu Recht als die Jahrhunderte, in denen das islamische Denken aufblühte. Die Merkmale dieser Epoche lassen sich in wissenschaftlicher, sozialer und politischer Hinsicht folgendermaßen zusammenfassen:

In wissenschaftlicher Hinsicht zeichnet sich die Epoche aus durch die Blütezeit besonders der Naturwissenschaften und der Philosophie. Sie ist ferner durch die Entwicklung und Verbreitung gewisser Berufe gekennzeichnet, die mit dem wissenschaftlichen Fortschritt der damaligen Zeit verbunden waren: nämlich die Entwicklung der Papierproduktion – auf arabisch-islamischem Gebiet früher als in Europa –, der Lehrer- und Buchhandelsberufe und nicht zuletzt durch den Beruf des Übersetzers und Schreibers, welcher von den islamischen Herrschern weitgehend unterstützt wurde[21].

Ebenso ist diese Zeit geprägt von der finanziellen Unterstützung, die den religiösen Zentren, Schulen und Universitäten durch die Herrschenden zuteil wurde. Dies galt als ein Ausdruck frommer Tat.

In sozialpolitischer Hinsicht entbrannte besonders in der Ära al-Ghazālīs die Diskussion hauptsächlich zwischen folgenden Gruppen:

1. Zwischen verschiedenen Philosophen, u. a. al-Kindī, ein arabischer Philosoph aus dem heutigen Irak, der um 870 n.

[20] S. A. Badawī, Mu'allafāt, a.a.O., S. 21.

[21] S. dazu: Claude Cahen (Hrsg.), Der Islam I, in: Fischer Weltgeschichte, Bd. 14, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1973, bes. S. 166ff.

Chr. lebte; al-Fārābī, der aus Transoxanien stammte und am Hofe Saif-ad-Daula in Damaskus lebte und 960 n. Chr. starb; Ibn-Sīna, geboren um 975 n. Chr. in Buchārā und gestorben im Jahre 1037 n. Chr. in Ḥamadān, der als Arzt wie auch als Philosoph gewirkt hat. Alle diese Philosophen waren von der griechischen Philosophie begeistert[22].

2. Zwischen den Sunnīten und Schiʿīten hinsichtlich des rechtmäßigen Kalifen und der Unfehlbarkeit des Imāms. Besonders zur Zeit al-Ghazālīs nahm der Streit über dieses Thema an Heftigkeit zu, woran sich auch al-Ghazālī in Opposition zu den extremen schiʿītischen Gruppen, den Baṭinīten, beteiligte[23].

3. Zwischen den Sunnīten und Muʿtazilīten. Gegenstand der Diskussion waren wichtige Fragen: wie und ob der Koran erschaffen oder als Gotteswort ewig sei, über die göttlichen Eigenschaften, ob die Welt zeitlich entstanden oder ob sie anfangslos sei, über die Tätigkeit des Menschen, ob er über einen freien Willen verfüge oder prädestiniert sei. Diese Themen waren auch Gegenstand der Diskussion unter den Philosophen sowie unter verschiedenen Kalāmschulen[24]. Man mag darin keine Besonderheit sehen, denn diese Themen sind allgemein geistiger Natur, die unabhängig von einer bestimmten Kultur, Religion, Zeit und Gesellschaft diskutiert werden können. Die Diskussionen über solche Themen werden heute noch weitergeführt an den islamischen Kulturzentren. Eine Besonderheit aber waren die Folgen in der arabisch-islamischen Geistesentwicklung, die sich daraus ergaben, nämlich die politischen Doktrinen, die auf solchen meist religiös gefärbten Lehren beruhten.

In politischer Hinsicht ist diese Epoche gekennzeichnet durch die Auflösung des islamischen Kalifats in kleine Staaten

[22] S. Anm. 60, 67, 68, 69, 90.

[23] S. seine Streitschriften gegen diese Sekte, besonders seine Schrift Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya, in der Übersetzung von Ignaz Goldziher, Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinīyya-Sekte, Vlg. E. J. Brill, Leiden 1916; s. Anm. 10.

[24] S. Anm. 9, 10, 11, 19.

oder in Fürstentümer, die sich von dem Kalifat in Baġdād mehr oder weniger unabhängig machten. Dabei ist es wichtig zu beachten, daß diese kleinen Staaten und Fürstentümer diese oder jene politische Doktrin vertraten. So herrschten in Asien die Buyiden und Selǧūken, die Sunnīten šafiʿītischer Richtung waren. Ihnen wurde unterstellt, daß sie die übrigen Lehrmeinungen unterdrückten. In Ägypten herrschten die Faṭimīden, welche šiʿītische Lehrmeinungen vertraten. Im übrigen Nordafrika herrschte die malekītische Rechtsschule. Weitere soziale Konflikte ergaben sich aus ethnischen Gründen, Familienclan, Absetzung aus wichtigen Ämtern, etc.[25]

Inmitten dieser geistigen Situation ist unser Autor geboren, aufgewachsen und tätig gewesen. Ein Überblick über den Inhalt der vorliegenden Schrift wird zeigen, daß der kritische Geist al-Ghazālīs mit dieser geistigen Situation eng verbunden gewesen ist und sie weitgehend beeinflußt hat und daß sein Denken noch bis heute aktuell ist.

III. Die Bedeutung al-Ghazālīs für das islamische Denken

Al-Ghazālīs Denken hatte nicht allein in der Vergangenheit eine große Bedeutung, etwa im Mittelalter, sondern behielt sie bis in die Gegenwart. ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī bezeichnet ihn als »den großen islamischen und humanistischen Denker«[26]. ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmūd (ehem. Rektor der islamischen Universität al-Azhar) stellt seinen Versuch, die rationale Erkenntnis durch die unmittelbare Erfahrung der Mystik zu ersetzen, in den Mittelpunkt seiner Abhandlung über al-Ghazālī (in seinem Buch »Das Philosophische Denken im Islam«[27]). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Muḥammad Iqbāl, ein moderner islamischer Denker aus Pakistan. Durch den Zweifel al-Ghazālīs – so meint Iqbāl – wurde die rationale Richtung (in der Philosophie) der islamischen Welt widerlegt. »Sie ähnelt der gleichen Richtung in der Philosophie vor Immanuel Kant in Deutschland, allerdings mit einem Unterschied zwischen Kant und al-Ghazālī, nämlich daß Kant gemäß seinen Prinzipien die Möglichkeit der Erfahrung der göttlichen Existenz nicht nachweisen konnte, während al-Ghazālī sich der mystischen Praxis widmete, nachdem er die Hoffnung auf einen Erfolg durch das analytische Denken aufgegeben hatte. Dadurch konnte er der Religion eine selbständige Existenz unabhängig von der Metaphysik der Philosophie und von der Naturwissenschaft sichern. Die Erfahrung des Unendlichen durch das mystische Bewußtsein führte al-Ghazālī zu der Überzeugung, daß die Vernunft endlich und unfähig ist, unanfechtbare Urteile zu fällen ...«[28]

Al-Ghazālī und Kant sind demnach für Iqbāl die Begründer einer neuen philosophischen Richtung, die darin besteht, daß der dogmatische Teil der Religion nicht den rationalen Beweisen unterzuordnen ist[29].

Nach der Ansicht von D. B. Macdonald liegt die Bedeutung al-Ghazālīs darin, daß er nicht nur als Erneuerer seines Jahrhunderts, sondern auch als der große Wiederhersteller des Glaubens (Muḥyi-ʾd-dīn) anzusehen ist[30]. »Die Metaphysik kann – nach al-Ghazālī – nicht auf das bloße Denken gegründet werden.«[31] In einem Vergleich al-Ghazālīs mit al-Ašʿarī (260 n. H./873/74 n. Chr. – 324 n. H./935 n. Chr.) stellt Macdonald fest, daß jener die Verteidigung der Orthodoxie durch logische Beweisführung vornimmt, während al-Ghazālī die Grundlage aller religiösen Gewißheit auf das Erleben in der Ekstase zurückführt[32]. Ich möchte hinzufügen, daß nach meiner Ansicht

[25] S. A. Halm, Der Wesir Al-Kundurī und die Fitna von Nīšāpūr, in: Die Welt des Orients, hrsg. von Ernst Michel u. a., Bd. 6, Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1971, S. 205–233.

[26] S. Muʾallafāt, a.a.O., S. 19.

[27] Ebenda, S. 466ff.

[28] S. Muḥammad Iqbāl, Taǧdīd at-tafkīr ad-dīnī fi ʾl-Islam (Die Erneuerung des religiösen Denkens im Islam), übers. ins Arabische von ʿAbbās Maḥmūd, Verlag Laǧnat at-taʾlīf wa-ʾt-tarǧama wa-ʾn-našr, arab., Kairo, 2. Aufl., 1968, S. 10ff.

[29] S. Iqbāl, Taǧdīd, a.a.O.

[30] S. Artikel, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. II, S. 155.

[31] Ebenda.

[32] Ebenda.

die Bedeutung dieses großen Denkers darin besteht, daß er in einer ausgezeichneten Weise von der Vernunft Gebrauch macht und ihre Bedeutung dort hervorhebt, wo der Einsatz der Vernunft zu einem Ergebnis führt[33]. Wo dieser Gebrauch jedoch ergebnislos endet, fängt bei ihm die mystische Erfahrung an. Die vorliegende Schrift bezeugt diese Ansicht.

Ferner liegt seine Bedeutung darin, daß er die Selbsterkenntnis in der Religion, die auf der eigenen Erfahrung beruht, nicht jedoch die tradierte und nachgeahmte Erkenntnis als maßgeblich für den Glauben ansieht. Dies legt er an seiner eigenen Erfahrung dar[34]. Damit eröffnet al-Ghazālī in der religiösen Erfahrung eine neue Perspektive, die kaum von einem mittelalterlichen Denker vor ihm in dieser Weise ausgeführt wurde. Diese Perspektive zielt darauf, die Eigenerfahrung des Menschen hinsichtlich des Glaubens und des Unglaubens zu entfalten und auszubilden[35].

IV. Die Schrift »Al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl« (Der Erretter aus dem Irrtum)

Al-Munqiḏ ist ein Sonderwerk al-Ghazālīs. Es ist zwar kein »Iḥyā'« (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften), in dem al-Ghazālī ausführlich brennende Fragen des islamischen Dogmas und der Ethik dargelegt hat. Jedoch genießt al-Munqiḏ eine Sonderstellung dadurch, daß der Autor selbst über sein Leben und seine geistige Entwicklung spricht. Es ist daher ein primäres Werk, wohingegen alle seine anderen Werke eine sekundäre Stellung innerhalb seines Gesamtwerkes innehaben. Er genießt diese Sonderstellung daher, weil der Autor über sein eigenes Leben spricht, sowohl über sein Verhältnis zu Gott, wie er zu seinem unerschütterlichen Glauben gelangen konnte, wie auch über sein kritisches Verhältnis zu den bekannten islami-

[33] S. z. B. »Nische der Lichter«, PhB 390, A 43 ff.
[34] A 6.
[35] S. auch Anm. 7 und 8.

schen Schulen, zu den Ereignissen seiner Zeit, etwa zu der Bewegung der Baṭinīten usw. Ferner enthält al-Munqiḏ viele Hinweise auf andere Schriften al-Ghazālīs, weshalb es als eine Quelle ihrer Authentizität gilt[36]. Das erste Thema, das uns aus dieser Schrift beschäftigt, ist die Frage, wie al-Ghazālī zu seinem festen Glauben an Gott, an die Prophetie und an das Jenseits gelangte.

Um das Denken al-Ghazālīs über solche Fragen und gegenüber den erwähnten europäischen Denkern richtig zu begreifen, muß man seine Entwicklung schrittweise verfolgen. Er fängt seine Schrift mit dem Hinweis darauf an, daß die Verschiedenheit der Meinungen über die religiöse Wahrheit ein »weites Meer« ist. Sogar innerhalb des Islam gehen die Schulen – nach Aussage des Propheten Muḥammad – so auseinander, daß man nicht mehr erkennen kann, welche von all diesen Richtungen und Schulen die richtige ist.

Der Durst nach der Erfahrung der Wahrheit der Dinge war schon von seiner Jugend an eine göttliche Begabung. Zwischen Tradition und Selbsterfahrung der Dinge, zwischen Nachahmung und kritischer Beobachtung bewegte sich sein Inneres[37]. Die Tatsache, daß die religiöse Wahrheit durch Eltern und Erziehung übermittelt wird, störte al-Ghazālī. Er mochte nicht seine Überzeugung durch die übermittelte Erkenntnis von Eltern und Lehrern, d. h. durch Nachahmung (arab. taqlīd), sondern durch sich selbst und eigene Erfahrung erlangen. Hiermit beginnt die innere Zerrissenheit, die schon in seiner frühen Jugend zu einer Krise führte. Denn es ist nicht so einfach, daß man all dies, was man durch Tradition, Elternhaus und gesellschaftliche Beeinflussung erhält, über Bord wirft und einen eigenen Weg sucht. Dies aber tat al-Ghazālī. Die Frage nach einer sicheren und zweifelsfreien Erkenntnis führte ihn dahin, die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis zu stellen: »Mein Bestreben ist es, die Erkenntnis über die Wahrheiten der Dinge zu erlangen. Deshalb muß danach gefragt werden, wie das Wesen

[36] S. Index, S. 177.
[37] A 5 f.

der Erkenntnis ist.«[38] Der Maßstab, den sich der große kritische Geist al-Ghazālīs setzte, lautet: »Alsdann schien es mir, daß die sichere Erkenntnis diejenige ist, in der sich das Erkannte in der Weise enthüllt, daß es keinen Zweifel mehr zuläßt, noch darf diese Erkenntnis von der Möglichkeit des Irrtums oder der des Argwohns geleitet werden.«[39] Das ist der Maßstab, den sich al-Ghazālī selbst setzte. Diese Gewißheit muß aus dem Inneren des Menschen selbst heraus entwickelt werden, und zwar in der Weise, daß nichts in der Welt sie erschüttern dürfte. Denn »Eine Erkenntnis, durch die keine Gewißheit entsteht, ist keine sichere Erkenntnis.«[40] Die Frage nach einer so beschaffenen Erkenntnis führte al-Ghazālī dahin, die Quellen menschlicher Erkenntnis überhaupt zu prüfen und an ihren Inhalten zu zweifeln: »Ich prüfte also alle meine Erkenntnisse und fand mich bar jeder Erkenntnis mit dieser Eigenschaft.«[41] Die Frage nach einer sicheren und von jedem Irrtum freien Erkenntnis führte zu der Frage nach ihrem Wesen, welche wiederum sich auf die Erforschung der Quellen unserer Erkenntnis selbst konzentriert. Dies tat auch al-Ghazālī: »Dann machte ich mich mit großem Eifer daran, über die sinnlichen Erkenntnisse und die Denknotwendigkeiten nachzudenken, und erwog, ob es möglich sei, sie anzuzweifeln ...«[42]. Sinnlichkeit und Verstand oder Vernunft (al-ḥissīyāt wa-ʾḍ-ḍarūrīyāt; im arabischen tritt auch Vernunft im selben Sinne wie Verstand [ʿaql] auf) sind die Quellen unserer Erkenntnis. Die Quellen menschlicher Erkenntnis können nichts anderes als diese beiden sein.

Nun beginnt eine Phase der Überprüfung solcher Quellen sowie der Bewertung ihrer Resultate. Zuerst wandte sich al-Ghazālī der Erforschung der Sinneswahrnehmungen zu, ob sie eine sichere Erkenntnis liefern, die seine Erwartung erfüllt. Die Tatsache spricht aber dafür, daß sie keine solche oder ähnliche

[38] A 6.
[39] Ebenda.
[40] A 7.
[41] C 12/D 91.
[42] Ebenda.

Erkenntnis liefern[43]. Das deutlichste Beispiel bezieht sich auf das Sehvermögen, welches der stärkste aller Sinne ist. Jedoch liefert es unsichere und zweifelhafte Erfahrung[44]. Wenn es sich mit dem stärksten Organ der Sinne so verhält, ist a priori an den übrigen Ergebnissen der Sinne zu zweifeln, daß sie nämlich sichere und irrtumsfreie Erfahrung vermitteln können. Wer sollte aber dieses Urteil über die Unfähigkeit der sinnlich wahrnehmenden Erkenntnis fällen? Es kann nichts anderes sein außer der Vernunft. Die Vernunft (ʿaql) als das oberste Erkenntnisvermögen demaskiert auch hier an dieser Stelle die sinnlich wahrnehmende Erkenntnis und stellt fest, daß eine solche Erkenntnis keineswegs frei von Irrtum sein kann[45]. Das Urteil der Vernunft lautet: Es kann keine Sicherheit in der sinnlichen Erkenntnis geben. Kann man dann der Vernunft Vertrauen schenken? Also wandte sich al-Ghazālī dem angeblich obersten Erkenntnisvermögen, nämlich der Vernunft zu, um sie selbst unter einem kritischen Gesichtspunkt zu betrachten und die Frage zu beantworten, bis zu welchem Grad der Vernunft Vertrauen geschenkt werden kann. Kann sie etwa diese unerschütterliche Gewißheit vermitteln, wonach er strebt? Zuerst geht er von dieser Annahme aus. Das sind die Prämissen, die uns verleiten können, daß die Vernunft als oberstes Erkenntnisorgan anerkannt wird und infolgedessen ihre Ergebnisse keineswegs in Zweifel gezogen werden können. Sinnlichkeit und Vernunft kontrollieren und kritisieren sich gegenseitig. Genauso wie die Vernunft die kritische Frage an die Sinnlichkeit stellt und sie letzten Endes entblößt, so stellt auch die Sinnlichkeit ihrerseits dieselbe Kritik an die Vernunft und zieht ihre Unfehlbarkeit in Zweifel. Al-Ghazālī drückt das folgendermaßen aus: »Vom Standpunkt der Sinneswahrnehmungen aus erhebt sich die Frage: ›Was macht dich so sicher, daß dein Vertrauen in die Gegebenheiten der Vernunft nicht von dersel-

[43] C 12/D 91/B 28.
[44] A 9.
[45] Ebenda.

ben Art und Weise ist wie das in die sinnlichen Gegebenheiten‹ ...«[46]. Anders ausgedrückt: Ist das Feld der Erkenntnis schon mit den beiden Quellen »Sinnlichkeit« und »Verstand« abgeschlossen? Oder gibt es eine andere Quelle, die wir nicht näher beschreiben, sondern deren Existenz wir lediglich annehmen können? Deshalb stellt sich die Frage, wie dieses Vermögen erfaßt und deren Existenz zugegeben werden kann. Mit dieser Fragestellung will al-Ghazālī sagen, daß mit dem Erkennen der Aprioritäten (ḍarūrīyāt) der Vernunft das Feld der Erkenntnis nicht endgültig ausgeschöpft werden kann. Darin erkennen wir die Funktion des Zweifels in seinem Denken. Der Zweifel an der sinnlich wahrnehmenden und rationalen Erkenntnis führte ihn dahin, eine neue Möglichkeit zu suchen, die außerhalb der beiden Erkenntnisvermögen liegt.

Erkenntnis als Erlebnis

»Diese Krankheit verschlimmerte sich und dauerte ungefähr zwei Monate. Während dieser Zeit befand ich mich in der Seelenlage eines Sophisten, was weder in meinem Denken noch in meinen Aussagen zum Ausdruck kam, bis der erhabene Gott mich von dieser Krankheit heilte, ...«[47]. Hiermit beginnt für al-Ghazālī ein neuer Zustand, der die Grenzen der Rationalität hin zu einem Zustand der unmittelbaren Erkenntnis überschreitet. Es ist zugleich der Zustand des Erlebnisses des Göttlichen. In diesem Zustand entwickelt sich die Erkenntnis nicht prozessual, d. h. von den einfachen Empfindungen weg zu den Begriffen und höher hinauf zu den Ideen, sondern Erkenntnis und Erleben sind in dem Maße identisch, daß das Universelle und Allgemeine in dem Erlebnis erfaßt und geschaut wird. Das Erlebnis al-Ghazālīs, das er als unerschütterlich und unbelegbar beschrieb, ist von dieser Art. Darüber sagt er: »Dies geschah nicht durch einen geordneten Beweis und eine systematische Redeweise, sondern durch ein Licht, das der erhabene

[46] A 9.
[47] A 10f.

Gott in meine Brust warf, jenes Licht, welches als Schlüssel der meisten Erkenntnisse gilt, ...«[48]. Die Erkenntnis, die al-Ghazālī dadurch gewann, ist weder systematisch entwickelt worden noch durch einen rationalen Beweis belegbar, sondern sie beruht auf der Unmittelbarkeit, welche dem Menschen durch göttliche Orientierung verliehen wird. Es ist ein Zustand der Hinwendung zu Gott als der einzigen Quelle universalen und wahrhaftigen Wissens. Erkenntnis als ein zusammenhängendes Ganzes ist nach al-Ghazālī nur durch das Erleben möglich. Das ist das Resultat der dem Leser vorgelegten Abhandlungen, daß nämlich die Erkenntnis keineswegs nur von den beiden Quellen Sinnlichkeit und Verstand (oder Vernunft) abhängig ist, sondern daß es auch eine andere Art Erkenntnis gibt, die die rationale Erkenntnis überschreitet und die man mystische, intuitive oder auch unmittelbare Erfahrung nennen kann. Wo die rationale Erkenntnis aufhört, fängt diese an[49]. Mit dem folgenden frappierenden Satz bemerkt er dazu: »Wer also glaubt, daß die Enthüllung der Wahrheit nur von den niedergeschriebenen Argumenten abhängig ist, der hat die große Barmherzigkeit Gottes eingeengt ...«[50]. Diese Erkenntnis beruht auf der Innenschau und Befreiung von jeglicher Dogmatisierung, von welcher Seite sie auch immer kommen mag. Durch Versenkung ins Übersinnliche, d. h. sich mit dem ganzen Herzen auf Gott zu richten, wird versucht, diesen Zustand (ḥāl) zu erreichen. Jedoch weist al-Ghazālī in seiner kritischen Darstellung dieses unmittelbaren Erlebnisses auch auf die Gefahren hin, die sich ergeben, wenn man darüber theoretisieren will und diesen unbeschreibbaren Zustand unter einen Begriff bringen will[51]. Eine solche Erkenntnis ist kaum beschreibbar. Nicht nur beschreibt al-Ghazālī die Notwendigkeit einer solchen Erkenntnis für ihn in bezug auf die Gotteserkenntnis, sondern er versucht auch, sie mit dem Hinweis auf ähnliche Erkenntnis aus

[48] A 11.
[49] Ebenda.
[50] C 14.
[51] A 50.

dem Bereich der Medizin und der Astronomie zu belegen. Am Beispiel der Prophetie, welche eine solche Erkenntnis liefert, stellt er fest: »... und der Beweis ihrer Existenz ist das Vorhandensein bestimmter Erkenntnisse in der Welt, die nicht allein durch Vernunft erlangt werden können wie etwa die Wissenschaft der Medizin und der Astronomie ...«[52]. Daraus geht hervor, daß die Naturwissenschaft nicht nur auf rationalen Beweisen, sondern nach Ansicht al-Ghazālīs auch auf einer unmittelbaren subjektiven Erfahrung und intuitiven Erkenntnis des Forschers selbst beruht, die einem Beobachter kaum glaubhaft vorkommt, insofern ihr der Beweis fehlt. Dies ist mit seiner Auffassung von dem Experiment verbunden, wonach der Naturforscher – nach seiner Ansicht – niemals alles in seinem Experiment nachweisen kann. Die modernen naturwissenschaftlichen Forschungen bezeugen die Richtigkeit der Ansicht al-Ghazālīs über das Experiment[53]. Indem al-Ghazālī auf die beschränkte Geltung des Experiments verweist, will er den Horizont für eine Metavernunfterkenntnis öffnen. Diese Erkenntnisart beruht auf dem subjektiven Erlebnis und der Innenschau.

Al-Ghazālīs intuitive Erkenntnis steht der antiken Philosophie nahe. Lothar Eley hat gezeigt, inwiefern dieser Begriff auf die aristotelische Philosophie zurückgeht, »wobei die Unmittelbarkeit der noetischen Intuition ihre eigene Bedingung in sich (enthält), insofern sie evidentia ex terminis ist«[54]. Besonders bei Plotin gewinnt der Begriff eine zentrale Bedeutung. Die Seele verlangt nach Gott, und durch die Liebe zu ihm vollzieht sich die Einigung, ja sogar die Vereinigung mit ihm[55]. Wie Plotin spricht auch der islamische Denker vom Lichte Gottes, das Gott in seine Brust warf, »welches als Schlüssel der meisten Erkenntnisse gilt«[56]. In seiner vergleichenden Studie über al-

[52] D 150.
[53] S. Anm. 178.
[54] Lothar Eley, Intuition, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, a.a.O., Bd. 3, S. 749.
[55] S. Plotins Schriften, übers. von Richard Harder, Bd. I, Hamburg, Felix Meiner Vlg. 1956, besonders S. 200, 9, 65–69 ff.
[56] A 11.

Ghazālī und Augustin geht Heinrich Frick davon aus, daß der gemeinsame Boden bei den sonst so verschiedenen Denkern des Christentums und des Islam der Neuplatonismus sei[57]. Dies aber ist nicht die einzige Quelle für die Lehre al-Ghazālīs vom Lichte Gottes, sondern vor allem bildet der Koran die Hauptquelle, in dem das Licht als eins der Attribute Gottes vorkommt. Der Koran bietet al-Ghazālī ausreichenden Stoff für seine Lehre über dieses Thema. Eine ganze koranische Sure spricht von Gott als dem Licht von Himmel und Erde, d. i. Sure 24, die al-Ghazālī in einer Sonderschrift unter dem Titel »Miškāt al-anwār« (Die Nische der Lichter) behandelt.

Das Licht, von dem Plotin spricht, ist ganz anders als das, welches al-Ghazālī beschreibt. Das Licht Plotins ist das Licht des nous, der Vernunft. Die höchste Vernunft ist nach seiner Ansicht mit Gott identisch[58]. Niemals identifiziert der Koran

[57] S. Heinrich Frick, Ghazālīs Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1919, S. 25 f., Fußnote mit Quellenangaben. Sein Vergleich von Augustin und al-Ghazālī sowie seine Beurteilung der Philosophie al-Ghazālīs weisen nicht nur auf unzureichendes Wissen von der arabischen-islamischen Kultur hin, sondern legen offen, daß Frick keine immanente Kritik übt, vielmehr von seinem christlichen Vorverständnis aus seine Position gegenüber der »Persönlichkeit« al-Ghazālīs bezieht. Denn die Frick und seine Kritik leitenden Vorstellungen über Gott und Jesus lehnt der Islam nicht nur ab, sondern hält sie auch für verwerflich. Ein Urteil über die Persönlichkeit al-Ghazālīs mag der Leser aus den Schriften al-Ghazālīs gewinnen, aus al-Ghazālīs Einsichten z. B. über Erkenntnis, Nachahmung (taqlīd), Imām, Wahrheit, Glaube, Geschmack, seelisches Erleben, auch aus seiner Einstellung gegenüber den verschiedenen islamischen und philosophischen Schulen. Al-Ghazālīs Kritik an der griechischen Philosophie durchzieht seine Schriften und deutet auf das Gegenteil eines bloßen »Intellektualismus« hin, den Frick ihm unterstellt. Al-Ghazālīs Denken ist nicht leer, sondern durch tiefes Erleben des Göttlichen gekennzeichnet, das von jeder anthropomorphen Gottesvorstellung frei ist (s. Frick, a.a.O., S. 80 ff.; zum Begriff »Intellektualismus«, dessen Entwicklung und Anwendung, s. T. Borsche, »Intellektualismus«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O., Bd. 4, S. 439 ff.).
[58] Ebenda.

Gott mit der Vernunft, auch wenn darin Gott als Licht bezeichnet wird[59]. Das Licht, von dem der Koran und al-Ghazālī reden, ist eine Gabe und Gnade von Gott. Dies ist weder bei Platon noch bei Plotin der Fall. Das Licht des unmittelbaren Erlebnisses und des Glaubens als Gabe von Gott taucht an verschiedenen Stellen des Korans wie z. B. im folgenden Vers auf: »Er ist es, der (im Koran) klare Zeichen auf seinen Diener herabsendet, um euch aus der Finsternis heraus ins Licht zu bringen. Gott ist euch gegenüber mitleidig und barmherzig«[60]. Gott als Licht leitet die Menschen aus der Dunkelheit des Irrtums zu der Klarheit der Wahrheit. Im Zusammenhang mit dem Islam sagt der Koran: »Ist denn einer, dem Gott die Brust für den Islam geweitet hat, so daß er nunmehr von seinem Herrn erleuchtet ist (wörtl. im Licht von seinem Herrn ist) (gleich einem, der verstockt ist und in Finsternis tappt)?«[61]. Ferner tritt der Begriff auch im Zusammenhang mit der Tora und dem Evangelium auf, wo der Koran sie beide als Licht bezeichnet, wie etwa im folgenden Vers: »Wir haben (seiner Zeit den Kindern Israels) die Tora herabgesandt, die (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit die Propheten, die sich Gott ergeben haben, für diejenigen, die dem Judentum angehören, danach entscheiden ...«[62]; ferner: »Und wir ließen hinter ihnen Jesus, den Sohn Marias folgen, daß er bestätige, was vor ihm da war, nämlich die Tora, und wir gaben ihm das Evangelium, das in sich Rechtleitung und Licht enthält ...«[63]. Sowohl an diesen Stellen als auch in der erwähnten Sure vierundzwanzig merken wir, daß der Begriff »Licht« ein wesentlicher Begriff im Sprachgebrauch des Korans ist.

Der Begriff »Intuition« hat in der Philosophie eine lange Geschichte zwischen Bejahung und Verneinung. Es würde sehr weit führen, die geschichtliche Entwicklung dieses Begriffs bis

[59] Sure 24, Vers (P u. H) 35.
[60] Sure 57, Vers (P u. H) 9.
[61] Sure 39, Vers (P) 22, (H) 23.
[62] Sure 5, Vers (P) 44, (H) 48.
[63] Sure 5, Vers (P) 46 f., (H) 50.

in die Gegenwart hinein zu verfolgen, jedoch verweise ich auf die erwähnte Abhandlung von Lothar Eley, wie auch auf die von Th. Kobusch[64].

Die modernen Arbeiten auf dem Gebiete der Wissenschaftstheorie haben die Ansicht al-Ghazālīs bestätigt, daß die Richtigkeit einer Theorie nicht bloß von den Vernunftbeweisen abhängig ist. Ein Beispiel dafür ist die Arbeit von Thomas S. Kuhn, in der er nachweisen wollte, daß der Begriff »wissenschaftliche Revolution« darauf beruht, daß eine Theorie nicht unbedingt die Ganzheit, die dafür sprechenden rationalen Beweise benötige. Darin liegt der Sinn ihrer revolutionären Entwicklung, die eventuell von mehreren Wissenschaftlern, ja sogar aus verschiedenen Generationen, getragen wird. Interessant in diesem Zusammenhang sind die Beispiele, die der Wissenschaftstheoretiker aus den Bereichen der Wellentheorie, Elektrizität und Astronomie erwähnt[65]. Aus dem Bereich der Astronomie, auf den sich auch al-Ghazālī berief, erwähnt Kuhn, daß Theorie und Phänomen nicht unbedingt miteinander übereinstimmen. Dennoch berührt dies kaum die Tatsache, daß die Theorie richtig ist, wie etwa im Fall der Keplerschen Gesetze: »Einfache quantitative teleskopische Beobachtungen zeigen, daß die Planeten den Keplerschen Gesetzen nicht ganz folgen, und Newtons Theorie weist nach, daß sie es auch nicht dürfen ...«[66]. Schließlich beschreibt Kuhn die »normale Wissenschaft« mit den Worten: »Normale Wissenschaft ist eine höchst determinierte Tätigkeit, sie muß aber nicht restlos von Regeln determiniert sein«[67]. Deshalb erscheint mir al-Ghazālīs Ansicht richtig: »Wer also glaubt, daß die Enthüllung der Wahrheit nur von den niedergeschriebenen Argumenten ab-

[64] In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O., Bd. 4, S. 524 ff.
[65] S. Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolution, übers. aus dem Amerikanischen von Kurt Simon, Frankfurt, 2. Aufl. Suhrkamp 1967, besonders S. 19, 30, 34 ff., 45, 54 etc.
[66] Ebenda, S. 54.
[67] Ebenda, S. 67.

hängig ist, der hat die große Barmherzigkeit eingeengt«[68]. Noch charakteristischer drückt sich al-Ghazālī im Zusammenhang des Glaubens an die Prophetie wie folgt aus: »Wenn sich dein Glaube auf eine geordnete Rede über das Wunder als Beweis (für die Prophetie) stützt, dann wird dein Glaube durch eine geordnete Rede in Hinblick auf die Problematik und die Scheinargumente, die man gegen sie erheben wird, vereitelt werden. Möge ein solches Wunder einer der Beweise und Begleitargumente in dem gesamten Denken darüber sein, damit dir ein notwendiges Wissen entsteht, dessen Grundlage allerdings unbestimmt bleibt, wie im Falle desjenigen, dem eine Gruppe (von Menschen) eine zuverlässige Überlieferung mitteilt. Er kann nicht feststellen, daß die Gewißheit auf die Aussage eines einzelnen, bestimmten Individuums zurückgeht, sondern er weiß nicht, woher sie stammt; (ihr Ursprung) liegt weder außer der Gesamtheit all dessen, noch wird er durch die einzelnen Individuen bestimmt. Das ist der starke wissenschaftliche Glaube. Das Schmecken aber ist wie (eigentliches) Schauen und in die Hand nehmen, das sich nirgendwo anders als auf dem Wege der Mystik findet«[69]. Der wissenschaftlich fundierte Glaube hängt von verschiedenen Begleitumständen ab. Die rationalen Argumente sind bloß einer seiner Aspekte. Das Schmecken aber oder das eigentliche Schauen ist eine Metavernunftstufe, die keine Beweise braucht. Die Mystik liefert die Elemente solcher Erfahrung. Aus dem erwähnten Text geht ferner hervor, daß al-Ghazālī die Bedeutung des Wunders relativiert. Am Beispiel der Prophetie Muḥammads weist er auf sein Verhalten und Sprüche hin und sagt dazu: »Auf diesem Weg sollst du die Gewißheit der Prophetie erstreben, nicht aber durch die Verwandlung des Stocks in eine Schlange und durch die Spaltung des Mondes ...«[70]. Die praktische Erfahrung bildet die Grundlage einer solchen Wissenschaft, von der al-Ghazālī in seinen Werken spricht. Diese Erfahrung setzt voraus,

[68] A 11, C 14.
[69] A 57.
[70] C 44.

daß man die theoretischen Grundlagen richtig verarbeitet hat, die in der Beherrschung vor allem des islamischen Rechts, der Dogmen und der Ethik des Islam liegen. Wie anstrengend und mühsam die praktische Erfahrung ist, zeigt al-Ghazālī in dem Kapitel »Die Wege der Ṣūfī« (Mystiker)[71]. Die Theorie in einer solchen Wissenschaft ist viel leichter als die Praxis. Ferner verweist der islamische Denker auf die notwendige Verknüpfung von Theorie und Praxis in diesem Bereich, mit der er seine Abhandlung über dieses Thema anfängt[72].

Al-Ghazālī und Descartes

Ähnlich wie al-Ghazālī drückt sich Descartes über seinen Zweifel bezüglich dessen aus, was er früher als wahr anerkannt hatte: »Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in meiner Jugend habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut, daß ich daher einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, ...«[73]. Das Streben beider Philosophen, ihr Wissen und seine Grundlagen von Grund aus zu überprüfen, ist ein gemeinsamer Wunsch, der aber bei al-Ghazālī schon in der frühen Jugend in Erscheinung trat. Auch der Weg, den beide Denker eingeschlagen haben, scheint ähnlich zu sein. Wie al-Ghazālī begann auch Descartes, an den Gegebenheiten der Sinne zu zweifeln. Auch sein Hinweis auf Träume ist bei al-Ghazālī vorhanden, insofern als die Sinne den Einwand gegen die Unfehlbarkeit der Vernunft erheben[74]. Der Unterschied zwischen den beiden Denkern in dieser Phase liegt darin, daß al-Ghazālī noch weiter ging als Descartes und an der Sicherheit vor dem Irrtum, der durch die

[71] B 68.
[72] B 68.
[73] Descartes, Meditationes de prima philosophia, hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1959, Philosophische Bibliothek Bd. 250a, S. 31; s. auch al-Ghazālī A 05.
[74] S. Descartes, a.a.O., S. 33 – al-Ghazālī, al-Munqiḏ, B 30.

Vernunft erlangten Erkenntnis zweifelte, während Descartes diesen Schritt nicht mehr machte[75].

Descartes beginnt schon in der Zweiten Meditation, über die Identifikation zwischen Denken und Existenz zu sprechen[76], und er kommt zu der berühmten Schlußfolgerung: »Ich bin, ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Nun, solange ich denke«[77]. Ist diese Schlußfolgerung richtig? Warum hat al-Ghazālī diese Schlußfolgerung nicht gezogen, obwohl beide Denker von der gleichen Voraussetzung ausgingen?

Kant nahm Stellung zu dieser Cartesischen Schlußfolgerung. Schon in seinem Werk »Kritik der reinen Vernunft« hat er an der Notwendigkeit dieser Schlußfolgerung gezweifelt. Die Gründe dafür liegen vor allem darin, daß die Substanzkategorie im Zusammenhang des Ichs der Bedingung aller anderen Kategorien untergeordnet ist, insofern als diese Kategorie mit Inhalt gefüllt werden muß, ansonsten bleibt sie aber leer. Er stellt dabei die Frage, was dieser Inhalt sein sollte. Es kann überhaupt keinen anderen Inhalt geben außer dem empirischen Ich, insofern das Transzendentale unfaßbar ist. Darüber schreibt er: »Wir haben in dem analytischen Teil der transzendentalen Logik gezeigt: daß reine Kategorien (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine objektive Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anschauung untergelegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie, als Funktionen der synthetischen Einheit, angewandt werden können. Ohne das sind sie lediglich Funktionen eines Urteils ohne Inhalt«[78]. An diesem Punkt stimmt die zweite Auflage der Paralogismen mit der ersten überein[79]. Kant war sich bewußt, daß der Cartesische Satz »cogito, ergo sum« niemals aufrechterhalten bleiben kann, wenn man nach der Objektivität des transzendentalen Ichs in der Erscheinungswelt fragt. Diesen Gedanken vollzieht er in dem ganzen Kapitel[80]. Allerdings gibt Kant Descartes recht in seiner Behauptung, daß »... alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkendes Wesen) bin«[81]. Niemals aber, daß aus dem Denken allein das Dasein eines Gegenstandes außer uns gefolgert werden kann. In der allgemeinen Anmerkung betonte er seine Haltung gegen Descartes mit den Worten: »Das Denken für sich genommen, ist bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung, und stellt das Subjekt des Bewußtseins keineswegs als Erscheinung dar[82].« Descartes' Ansicht war für Kant lediglich eine gewisse Anregung, um seine Ansicht von der Unbeweisbarkeit der Existenz der Seele nachzuweisen und wie trügerisch ein solches Unternehmen ist.

C. F. von Weizsäcker stellt deshalb die Frage mit Recht: »Hat Descartes genug gezweifelt?« und er beantwortet selbst diese Frage mit: »Wahrscheinlich nicht.« Denn »Woher weiß Descartes, daß Denken Substanz ist? ...«[83].

Al-Ghazālīs Zweifel scheint mir tiefer als der von Descartes zu sein. Darum konnte er nicht auf die Bejahung seiner Existenz durch das Denken kommen. Für Descartes waren Denken, Gefühle und Zweifel Voraussetzung für die Suche nach der Gewißheit. Für al-Ghazālī waren Denken, Zweifel und die Suche selbst nach der Gewißheit ein Anlaß dafür, die Rettung von einem höheren Wesen zu erhoffen[84]. Der Zweifelnde ist zugleich ein Suchender. Er sucht die Wahrheit, indem er zweifelt. Deshalb kann er nicht zugleich ein Zweifelnder sein und die Lösung aus sich selbst heraus finden. Deshalb war die Hoffnung

[75] S. Descartes, a.a.O., S. 37 – al-Ghazālī A 40.
[76] S. a.a.O., S. 43.
[77] Ebenda, S. 47.
[78] KrV A 348f.
[79] B 406ff.

[80] S. besonders A 365, B 390 Fußnote, B 413 etc.
[81] A 368.
[82] B 429f.
[83] C. F. von Weizsäcker, Descartes und die neuzeitliche Naturwissenschaft, Hamburger Universitätsreden 23, Hamburg: Im Selbstverlag der Universität Hamburg, 1958, S. 28f. Er bekräftigt diese Meinung erneut in seinem Buch: Wahrnehmung der Neuzeit, München/Wien: Carl Hanser Vlg. 1983, besonders S. 361.
[84] A 11, C 14.

al-Ghazālīs auf eine Erlösung von außen, einer höheren Instanz, von Gott selbst, konsequent. Sein Zweifel war stärker und tiefer als der von Descartes, weshalb er nicht bei dem »Ich« geblieben ist.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob Descartes die Philosophie al-Ghazālīs im allgemeinen und insbesondere die vorhandene Schrift 'al-Munqiḏ' kannte. Die verblüffende Ähnlichkeit mehrerer Themen in den Philosophien beider Denker: der Zweifel als die erste Stufe zur Erlangung wahrhaftiger Erkenntnis, die Idee von dem deus mendax, die intuitive Erkenntnis und die Funktion des göttlichen Lichts, läßt diese Frage als berechtigt erscheinen.

a) In unmittelbarer Umgebung von Descartes besaßen einige seiner Freunde die Schrift im arabischen Original. Es ist bekannt, daß Descartes mit dem berühmten Orientalisten und Mathematiker Jakob Golius (1596–1667) befreundet war, der von Reisen nach Marokko, Aleppo, die Türkei und Persien zahlreiche arabische Handschriften nach Leiden mitbrachte. Die Frage, ob die Handschrift des 'al-Munqiḏ' in der Golius-Sammlung vorhanden ist, konnte nicht definitiv beantwortet werden, weil sich lediglich ein Teil dieser Sammlung im Besitz der Bodeleian Library in Oxford befindet. Definitiv aber konnte die Frage beantwortet werden in bezug auf seinen prominenten Schüler Levinius Warner, der die Generalstaaten bei der Hohen Pforte vertrat, dessen Exemplar spätestens im Jahre 1665 in den Besitz der Leidener Universitätsbibliothek überging[85]. Diese Handschrift befindet sich immer noch in der Bibliothek der Rijksuniversiteit te Leiden unter der Nummer: Or. 946 (1). Sicherlich kannten die beiden Orientalisten, die zu den Bedeutenden im damaligen Europa zählten, die islamische Philosophie und auch die von al-Ghazālī.

b) Eine andere Handschrift des al-Munqiḏ war zur Lebzeit Descartes' in Frankreich bekannt. Sie ist bis heute noch in der Pariser Bibliothèque Nationale unter der Nummer: 1331 (fol.

[85] J. Fück, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig: Otto Harrassowitz 1955, S. 80f.

25–54) in der orientalischen Handschriften-Abteilung aufbewahrt. Sie stammt, wie der Katalog dieser Handschriften nachweist, aus der Bibliothek von Giulio Mazarin (1602–1661), die er höchstwahrscheinlich von Fabri de Peiresc (1580–1637) oder Marin Mersenne (1588–1648), einem Freund Descartes', erworben hatte. Aus diesen beiden Quellen könnte Descartes über den Inhalt dieser Schrift unterrichtet worden sein.

c) Einige wichtige Werke al-Ghazālī's waren schon lange vor Descartes ins Lateinische und Hebräische übersetzt. Einige davon sind die: 1) »Maqāṣid al-falāsifa« (Ziele der Philosophen), das von Dominicus Gundisalvi in Venedig im Jahre 1506 n. Chr. unter dem Titel »Logica et philosophia Algazelis Arabis« übersetzt worden ist. 2) »Tahāfut al-falāsifa« (Die Widerlegung der Philosophen) wurde von C. Calonymus ins Lateinische übersetzt und erschien 1527 unter dem Titel: »Destructio Philosophiae«, ein weiteres Mal in Venedig 1562. Diese beiden Übersetzungen beruhen auf einer hebräischen Übersetzung. Eine direkte Übersetzung aus dem Arabischen hat schon Augustino Nifo anfangs des vierzehnten Jahrhunderts unternommen, die 1497 in Padua erschienen ist. Auch wenn diese lateinischen Übersetzungen nach Meinung von A. Badawī fehlerhaft sind und im Rahmen der averroischen Widerlegung der Meinung al-Ghazālīs entstanden sind, so vermitteln sie einen wesentlichen Überblick über die islamische Philosophie überhaupt und die von al-Ghazālī[86]. Diese beiden Werke, die u.a. über den Kreis von Fachleuten im Originaltext, wie auch al-Munqiḏ, und in Übersetzungen bekannt waren, können weiterhin eine Quelle für Descartes gewesen sein.

Nicht nur die islamischen Aristoteliker, al-Fārābī, Avicenna, Averroes und deren Anhänger hatten Platz an den europäischen Universitäten, besonders in Frankreich, das eine lange Tradition in dieser Hinsicht besaß, sondern auch die Gegenrichtung, deren Hauptvertreter al-Ghazālī war.

Ein ausführlicherer Vergleich der Philosophie der beiden Denker al-Ghazālī und Descartes mit Textbelegen würde den

[86] Badawī, Mu'allafāt ... (Die Werke ...), a.a.O., S. 54, 67f.

Rahmen dieser Einleitung sprengen. Ich verweise hierzu auf die Arbeit von M. Zakzuk, »al-Ghazalis Grundlegung der Philosophie«, eine Erörterung seines philosophischen Grundsatzes im Vergleich mit Descartes, Diss. München 1968.

V. Zur Übersetzung

Der Stil al-Ghazālīs gilt im allgemeinen als verständlich. Teile des Textes sind in Reimprosa geschrieben; hier konnte die sprachliche Schönheit des Originals in der Übersetzung nicht immer erhalten bleiben. Vor besondere Schwierigkeiten stellen den Übersetzer die Zwei- oder Mehrdeutigkeiten philosophischer Begriffe. Beispielsweise fragt es sich, ob man den Begriff »maʿrifa« mit »Wissen« oder mit »Erkenntnis«, den Begriff »ḍarūrī« mit »notwendig« oder modern mit »a priori«, »adraka« mit »erfassen«, »wahrnehmen« oder »begreifen« und »ḥāl« mit »seelisches Erleben« oder einfach mit »Zustand« übersetzen soll etc. Ferner bilden die Nominalsätze, die im Arabischen sehr häufig vorkommen, besondere Schwierigkeiten, da man nach entsprechenden Verben im Deutschen lange suchen muß. Sicherlich bereichern die modernen philosophischen Terminologien unsere Kenntnisse auf diesem Gebiet, jedoch habe ich mich um der Genauigkeit und der Bewahrung des arabischen Stils willen so eng wie möglich an den Text gehalten und versucht, den Autor so authentisch wie möglich sprechen zu lassen.

Von den vorliegenden drei Übersetzungen ins Französische habe ich meine Arbeit mit der jüngsten Übersetzung von Farid Jabr verglichen:
- Schmölder: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842;
- Barbier de Meynard, in: Journal Asiatique (JA), Série VII, t. 9. 1877, I. p. 1–93;
- Farid Jabr: Erreur et Délivrance, Commission Internationale pour la Traduction des Chefs d'Oeuvre, Beyrouth 1959;

sowie mit den bisher erschienenen drei Übersetzungen ins Englische:
- Claud Field in der Reihe: Wisdom of the East, London 1909, und Lahore (Pakistan) 1978;
- Montgomery W. Watt: The Faith and Practice of al-Ghazālī, London 1953[87];
- Richard Joseph McCarthy S. J.: Freedom and Fulfillment. An Annoted Translation of al-Ghazālīs al-Munqidh min al-Ḍalāl and other relevant works of al-Ghazālī, Boston 1980.

Nach Badawī[88] ist die Schrift auch übersetzt ins Türkische, Holländische und ins Hindi[88]; und sie ist Gegenstand zweier Studien:
- H. Frick: Ghazālīs Selbstbiographie, Leipzig 1919 (nach Badawī 1910) – s. Literaturverzeichnis –, und
- Miguel Asin Palacios: Les precedentes musulmanes del Pari de Pascal, Santander 1920, in: Boletin de la Biblioteca Menedez y Pelayo[89].

Die für die Übersetzung verwendeten arabischen Textausgaben (s. S. XLIII) sind nach bestem Wissen die bekanntesten in der arabischen Welt. Sie weichen geringfügig voneinander ab. Diese Abweichungen habe ich an Ort und Stelle angemerkt. Ich halte die Ausgabe A, welche von M. M. Ǧābir in Kairo herausgegeben worden ist, abgesehen von wenigen Druck- und grammatikalischen Fehlern, für die, die der Handschrift am nächsten steht, welche im Jahre 509 n. H. (1115/1116 n. Chr.) von ʿAbd-al-Maǧīd al-Faḍl al-Fasāri ʾt-Ṭabarī geschrieben worden ist. Dies konnte ich durch Vergleiche der arabischen Textausgaben miteinander und mit der englischen Übersetzung von McCarthy, die auf dieser Handschrift beruht, feststellen. Sie ist weniger an deutschen Bibliotheken bekannt als z. B. die Ausgabe C, welche von F. Jabr in Beirut im Jahre 1959 zusammen mit seiner

[87] S. A. Badawī, Muʾallafāt, a. a. O., S. 203 f.
[88] Ebenda.
[89] Ebenda, S. 204.

französischen Übersetzung herausgegeben worden ist, deren arabischer Text von Ǧamīl Ṣalība und K. ʿAyyād ediert wurde. Trotzdem habe ich den Text noch mit dem einer späteren Handschrift verglichen, die im Jahre 1007 n. H. (1598 n. Chr.) von ʿAbd-ar-Raḥmān b. Muḥammad al-Ḫaṭīb geschrieben worden ist. Diese Handschrift, die in Schönschrift der an-Nasḫ, einer der Schreibweisen der arabischen Sprache, geschrieben worden ist, aus 44 Seiten besteht und wenige grammatikalische Fehler enthält, kann als ein weiterer Beleg für die Richtigkeit des überlieferten Textes betrachtet werden. Sie weicht von der früheren Handschrift kaum ab. Sie ist in der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin unter der Nummer 1725 aufbewahrt. Für die Zusendung eines Mikrofilms dieser Handschrift bin ich der Staatsbibliothek, besonders der Orientabteilung, zu Dank verpflichtet.

Der Vergleich mit englischen und französischen Übersetzungen verschafft dem Leser einen Blick in solche Arbeiten berühmter europäischer Orientalisten. Sie sind ohne Zweifel verdienstvolle Arbeiten. An Ort und Stelle aber habe ich die Abweichungen in diesen Übersetzungen von dem Text al-Ghazālīs angemerkt. Durch einen Blick in den Index der Begriffe und in die Anmerkungen kann der Leser Terminologien in verschiedenen Sprachen, Deutsch, Englisch, Französisch und Arabisch, kennenlernen.

In der Aufteilung des Textes in Absätze bin ich meistenteils McCarthy in seiner erwähnten Übersetzung gefolgt. Der Seitenbeginn arabischer Ausgaben ist am Seitenrand der Übersetzung vermerkt, womit für den Kenner der arabischen Sprache der Vergleich mit dem Originaltext erleichtert wird.

Wegen der Bedeutung dieses Unternehmens, besonders der Schwierigkeit, sich mit den Arbeiten eines Autors vom Range al-Ghazālīs zu beschäftigen und in eine fremde Sprache zu übersetzen und aus Überzeugung, daß die Übersetzung wichtiger und klassischer Werke bedeutender Persönlichkeiten im Islam ein richtiges Bild von dieser Religion und Kultur vermittelt und die Verbindung zwischen der islamischen und der deut-

schen Kultur vertiefen kann, sowie aus Furcht, daß das Leben verstreicht, ohne daß solche Werke einer großen Zahl von Interessenten und Lesern zugänglich gemacht werden, ließ ich meine eigenen systematischen Forschungsarbeiten liegen.

Meinen herzlichen Dank möchte ich allen Bibliotheken aussprechen, die mir bei der Suche nach Handschriften der Werke al-Ghazālīs überhaupt und insbesondere dieser Schrift geholfen haben: so besonders der Pariser Bibliothèque Nationale und Herrn Andrée Lheritier, der Bibliothek der Rijksuniversiteit te Leiden und Herrn W. van Wiggen, der Bodleian Library in Oxford und Herrn C. Wakefield, der Bibliothèque Générale Prytanée Militaire de la Flèche und Herrn Sckozlowski, der Bibliothek der ›Les Fontaines‹ in Chantilly und Herrn Dr. Joseph Dehergne S. J., sowie der Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen, besonders dem Fachreferenten Herrn Dr. G. Wohlgemuth, der mir durch Ratschläge bei der Suche nach Literatur und persönlichen Einsatz sehr geholfen hat, ebenso seinen Mitarbeitern.

Einen herzlichen Dank richte ich an alle, die meine Arbeit unterstützt haben, insbesondere an meine Mitarbeiter, die mir bei der Korrektur an der Übersetzung behilflich waren: Herrn Robert Schreyer und Fräulein I. Erckenbrecht, die außerdem das Manuskript abgeschrieben hat. Mein besonderer Dank gilt meinem Freund, Herrn Dr. G. Rokita, der trotz seiner knapp bemessenen Zeit als Richter am Bundessozialgericht in Kassel und später in Stuttgart durch Verständnisfragen zu dem übersetzten Text al-Ghazālīs mich dazu veranlaßte, wesentliche Korrekturen vorzunehmen. Ferner danke ich Herrn Wolfgang Krischke und Herrn Thomas Karrasch für ihre Mitwirkung bei der Korrektur dieser Einleitung und der letzten Teile der Anmerkungen. Frau Helga Shahidi gilt ebenfalls mein herzlicher Dank dafür, daß sie das Manuskript der Einleitung und den größten Teil der Indices abgeschrieben hat. Herrn Dietrich Olms danke ich für seine wertvolle Hilfe bei der Korrektur der Druckfahnen.

Ein herzlicher Dank gilt Herrn K. Stichweh, der durch seinen Hinweis darauf, daß Descartes möglicherweise Kenntnis

von der arabischen Originalhandschrift des Textes gehabt habe, meine Recherchen in dieser Frage anregte.

Dem Felix Meiner Verlag, besonders Herrn Richard Meiner und meinem Studienkollegen Herrn Horst D. Brandt, bin ich für die Entscheidung, Werke al-Ghazālīs in meiner Übersetzung zu veröffentlichen, sehr verbunden.

Göttingen, im Sommer 1987 ʿAbd-Elṣamad ʿAbd-Elḥamīd Elschazlī

ZUR UMSCHRIFT

Die Umschrift der arabischen Wörter und Eigennamen erfolgt nach den von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ausgearbeiteten Regeln, welche von C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Supplementband I, Leiden 1937, S. 1, mit folgenden lateinischen Buchstaben wiedergegeben werden. Zwecks einer besseren Bezeichnung der Aussprache habe ich die Buchstaben gelegentlich auch mit Beispielen aus dem Englischen verdeutlicht:

ا	alif	a	im In- und Auslaut durch ʾ dargestellt. Bei der Verlängerung der Aussprache tritt ein Dehnungszeichen hinzu: ā
ب	bāʾ	b	wie in Bach, Birke, bunt
ت	tāʾ	t	wie in Tag, Titel, Turm
ث	ṯāʾ	ṯ	wie im Englischen thank
ج	ğīm	ğ	wie im Englischen George
ح	ḥāʾ	ḥ	stimmloses, tief in der Kehle zusammengepreßtes h
خ	ḫāʾ	ḫ	wie in Buch
د	dāl	d	wie in Dach, Diele
ذ	ḏāl	ḏ	wie im Englischen that, the
ر	rāʾ	r	wie in Rolf, Reim
ز	zāy	z	wie in Sand, Sache, Sinn
س	sīn	s	wie im Englischen Saloon, Sam
ش	šīn	š	wie in schmal, Schule
ص	ṣād	ṣ	ein emphatisches, stimmloses s
ض	ḍād	ḍ	ein dumpfes stimmhaftes d
ط	ṭāʾ	ṭ	ein dumpfes stimmloses t
ظ	ẓāʾ	ẓ	ein dumpfes stimmhaftes s

ع	ʿain	ʿ	ein gepreßter, ganz weit hinten gebildeter a-haltiger Kehllaut
غ	ġain	ġ	ein stimmhafter, dem Gaumen-r ähnlicher Reibelaut
ف	fāʾ	f	wie im Deutschen f, ein stimmloser labiodentaler Reibelaut wie in finden, fand
ق	qāf	q	stimmloser Verschlußlaut; ein hinten, am Gaumensegel gesprochenes k
ك	kāf	k	wie in Kapitel, Kanne
ل	lām	l	wie in Laut, lesen
م	mīm	m	wie in malen, Metall
ن	nūn	n	wie in Nagel, nicht
ه	hāʾ	h	wie in Hand, Hund
و	wāw	w	wie im Englischen with
ي	yāʾ	y	wie in Jung, Jura

In der Vokalisation arabischer Texte bin ich im Prinzip den Regeln von Ewald Wagner gefolgt, vgl. Regeln für die alphabetische Katalogisierung von Druckschriften in den islamischen Sprachen, Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1961. An einigen Stellen bin ich von diesen Regeln abgewichen.

Die Betonung liegt in der Regel dann auf der letzten Silbe eines Wortes, wenn sie aus einem langen Vokal oder Diphthong und mit schließendem Konsonanten besteht, wie z. B. ʿulūm (Wissenschaften), maʿqūl (vernünftig); andernfalls auf der vorletzten Silbe, wenn sie einen langen Vokal oder einen Diphthong hat oder mit einem Konsonanten endet, wie qarrara (beschließen).

SIGLEN DER ZUR ÜBERSETZUNG HERANGEZOGENEN LITERATUR

A Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl, zusammen mit anderen kleineren Schriften des Autors, hrsg. von Muḥammad Muḥammad Ǧābir, arab., Kairo, Maktabat al-Ǧindī, o. J.
Für die Übersetzung wurde hauptsächlich der Text dieser Ausgabe herangezogen.

B Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl, zusammen mit anderen kleineren Schriften des Autors, hrsg. von Muḥammad Muṣṭafā Abu-ʾl-ʿAlāʾ und Muḥammad Muḥammad Ǧābir, arab., Kairo, Maktabat al-Ǧindī [2]1973.

C Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, al-Munqiḏ min Aḍālal, zusammen mit einer französischen Übersetzung hrsg. von Farīd Jabre, Beirūt: al-Laǧna ʾd-daulīya li-tarǧamat ar-rawāʾiʿ (Internationaler Ausschuß für die Übersetzung von Meisterwerken, UNESCO) 1959.
Der arabische Text dieser Ausgabe beruht auf der 5. Auflage, die von Ǧamīl Ṣalība und Kāmil ʿAyyād durchgesehen und in Damaskus im Jahre 1956 herausgegeben worden ist.

D Imām al-Ghazālī, al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl, mit einer Studie über die islamische Mystik, hrsg. von ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmūd, arab., Kairo: Dār al-kutub al-ḥadīṯa, Taufīq ʿAfīfī ʿĀmir, o. J. 5. Auflage.

F Field, Claud, The Confessions of al Ghazzali, translated for the first time into English, London: John Murray 1909.

W Watt, W. Montgomery, The Faith and Practice of al-Ghazālī, London: George Allen and Unwin 1953.

M McCarthy, Richard Joseph, Freedom and Fulfillment. An Annotated Translation of Al-Ghazālī's al-Munqiḏh

min al-Ḍalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī, Boston: Twayne Publishers 1980.

J Jabre, Farid, Al-Ghazālī: Al-Munqid min Aḍālal (Erreure et Délivrance). Traduction Française avec introduction et notes. Beyrouth: Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-d'Œuvres 1959.

H Henning, Max, Der Koran. Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel, Stuttgart, Reclam 1960.

P Paret, Rudi, Der Koran. Übersetzung, Stuttgart, W. Kohlhammer 1979.

Im Textteil ist am Seitenrand der jeweilige Seitenbeginn der arabischen Ausgaben und die genaue Stellenbezogenheit durch Unterstreichen der ersten zwei Buchstaben des betreffenden Wortes angegeben. Dem Kenner der arabischen Sprache wird dadurch ein Vergleich des übersetzten Textes mit dem Text der Ausgaben erleichtert.

Abū-Ḥāmid al-Ghazālī

DER ERRETTER AUS DEM IRRT

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers

Einleitung

Gelobt sei Gott, mit dessen Preisung jede Botschaft und jede Schrift beginnt[1]. Gesegnet sei der auserwählte Muḥammad, Träger der Prophetie und der Botschaft[2] sowie seine Angehörigen und Gefährten, welche zum Rechten leiten[3].

Nun zum Thema! Mein Bruder im Glauben[4]! Du hast mich gebeten, dir den Zweck der Wissenschaften und ihre Geheimnisse mitzuteilen, die Verfehlungen der Lehrmeinungen (der Schulen) und ihre Abgründe zu enthüllen. Du hast mich ferner gebeten, dir von meinem Erdulden bei dem Erkunden des Wahren[5] inmitten der Verwirrung der Schulrichtungen[6], die sich in Pfade und Wege gespalten haben, zu erzählen. Des weiteren hast du mich danach befragt, wie ich mich mutig von der Niederung der blinden Nachahmung (taqlīd)[7] zu den Höhen des selbständigen Erforschens[8] hinentwickelt habe. Ferner möchtest du dich durch deine Frage unterrichten 1. welchen Nutzen ich aus der islamischen Scholastik (ʿIlm al-kalām)[9] gezogen habe; 2. was mich die Methoden der Anhänger des Unterrichts (Baṭiniten)[10] zurückweisen ließ, die das Erlangen des Wahren auf die blinde Nachahmung des Imām[11] beschränkten; 3. was ich an den Methoden des Philosophierens[12] mißbilligte; und 4. darüber hinaus, was ich von der Methode des Sufismus[13] angenommen habe; 5. was mir bei meinen Bemühungen in der Untersuchung der Äußerungen der Menschen als Kern des Wahren klar geworden ist; 6. was mich vom Unterricht in Baġdād fernhielt ungeachtet der großen Zahl der dortigen Studenten; 7. und was mich schließlich dazu führte, nach langer Zeit nach Nīšāpūr zurückzukehren.

Ich beeilte mich, deinen Wunsch zu erfüllen, nachdem ich mich von seiner Wahrhaftigkeit überzeugt habe. Mit Gottes Hilfe, im Vertrauen auf Ihn und bei Ihm Zuflucht nehmend, sage ich:

Wisset – Gott möge euch wohl leiten und euch dem Rechten gefügig machen –, (D88) daß die Meinungen der Menschen über die Religionen und Glaubensrichtungen [14], daß die Unterschiede der Imāme [15] hinsichtlich der Lehrmeinungen, dazu auch die vielen Gruppen und das Auseinanderklaffen der Schulrichtungen ein tiefes Meer ist, in dem schon viele ertrunken sind und aus dem sich nur wenige gerettet haben. Jede Gruppe behauptet aber, sie sei die gerettete, »wobei jede sich nunmehr in kurzsichtigerweise über das freut, was sie als eigene Lehrmeinung vertritt« [16]. Das ist das, was der Prophet Muḥammad, der Aufrichtige und Wahrhaftige, vorausgesehen hat, als er sagte: »Meine Gemeinde wird sich in dreiundsiebzig Gruppen spalten, von denen nur eine sich retten wird.« [17] (A05) Beinahe hätte sich bewahrheitet, was er gesagt hat [18].

Seit der Blüte meiner Jugend, als ich mich der Volljährigkeit näherte, noch bevor ich zwanzig Jahre alt war, bis jetzt, wo ich über fünfzig Jahre bin, hörte ich nicht auf, mutig und nicht zaudernd oder feige in die Tiefe dieses weiten Meeres und in jede Dunkelheit einzudringen, griff jedes Problem an, stieß in jede Schwierigkeit vor, untersuchte die Glaubensgrundsätze (ʿaqīda, Plural: ʿaqāʾid) jeder Schulrichtung (B25) und machte mir die Geheimnisse der Lehrmeinungen jeder Gruppe klar, damit ich zwischen dem wahrhaftigen und dem falschen, dem Sunnīten [19] und dem ketzerischen Erneuerer [20] (D89) unterscheiden konnte. Ich verließ keinen Baṭinīten, ohne mich über seine Lehre unterrichtet, keinen Ẓāhirīten [21], ohne das Resultat seiner Schule erfahren zu haben. Ferner verließ ich keinen Philosophen, bevor ich mich über den Kern seiner Philososphie erkundigt, keinen islamischen Scholastiker (mutakallim) [22], bevor ich das Ziel seiner Rede und Dialektik [23] erforscht hatte; desgleichen keinen Mystiker, ohne das Geheimnis seiner Lauterkeit entdeckt, keinen Frommen, ohne zu untersuchen, worauf er mit seiner Frömmigkeit zielt, und schließlich keinen Häretiker [24] und Verneiner der göttlichen Eigenschaften, ohne die Hintergründe seines Wagemuts hinsichtlich der Verneinung der

göttlichen Eigenschaften und seiner Häresie herausgefunden zu haben, damit ich die Gründe dieser Leute ausfindig machen konnte.

Mein Durst nach der Erfassung der Wahrheiten der Dinge war seit Anfang und während der Blüte meiner Jugend Eigenschaft und Gewohnheit, Instinkt und natürliche Veranlagung, die meinem Wesen von Gott ohne meine Wahl und mein Zutun verliehen wurden, so daß die Fessel der blinden Nachahmung sich schon in der frühen Jugend löste (C11) und die überlieferten Glaubensgrundsätze in mir zerbrachen. Denn als ich sah, daß die Kinder der Christen auf nichts anderes als auf das Christentum, die Kinder der Juden auf das Judentum und die Kinder der Muslime zum Islam hin erzogen wurden (A06) und ich dazu die Überlieferung des Propheten – Friede sei über ihm – im Ohr hatte: »Jedes Kind wird in seiner natürlichen (B26) Beschaffenheit (fiṭra) [25] geboren. Es sind seine Eltern, die ihn zum Juden, zum Christen oder zum Magier [26] machen«, drängte es mich in meinem Inneren, die Wahrheit dieser ursprünglichen Natur und die der zufälligen Glaubensgrundsätze, die durch die Nachahmung von Eltern und Lehrern entstanden sind, zu erfahren und zwischen diesen blinden Nachahmungen zu unterscheiden.

Diese blinden Nachahmungen (im Erkennen und Handeln) beginnen mit Belehrungen [27], aus denen bei der Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen Kontroversen [28] entstehen. Dann sagte ich mir: Mein Bestreben ist, Erkenntnis über die Wahrheiten der Dinge zu erlangen. Deshalb muß danach gefragt werden, wie das Wesen der Erkenntnis ist. Alsdann schien es mir, daß die sichere Erkenntnis diejenige ist, in der sich das Erkannte in der Weise enthüllt, daß es keinen Zweifel mehr zuläßt, (D90) noch darf diese Erkenntnis von der Möglichkeit des Irrtums oder der des Argwohns begleitet werden. Darüber hinaus darf das Herz [29] diese Möglichkeit nicht einmal dulden. Vielmehr soll die Sicherheit vor dem Irrtum mit der Gewißheit in der Weise verknüpft sein, daß selbst dann, wenn jemand herausfordernd die Unhaltbarkeit einer solchen Gewißheit zu bewei-

sen versucht, indem er zum Beispiel (behauptet), einen Stein in Gold und einen Stock in eine Schlange verwandeln zu können, daraus weder Zweifel noch Ablehnung entstehen dürfen. Denn wenn ich weiß, daß zehn mehr sind als drei, mir gegenüber aber jemand behauptet: »Nein, drei sind mehr als zehn«, mit der Begründung, er könne einen Stock in eine Schlange verwandeln und ihn auch tatsächlich verwandelte – ja, selbst wenn ich diese Verwandlung mit angesehen hätte – so würde ich deshalb keineswegs an meiner Erkenntnis zweifeln. Er würde allenfalls bei mir ein Erstaunen A07 über seine Fähigkeit zu einer solchen Handlung bewirken. Keineswegs aber gibt es einen Zweifel an dem, was ich erkannt habe!

B27 Dann wurde mir klar, daß alles, was ich nicht in dieser Art und Weise erkenne und was mir nicht diese Art von Gewißheit vermittelt, eine Erkenntnis ist, auf die ich mich nicht verlassen und in der ich keine Sicherheit finden kann. Eine Erkenntnis aber, durch die keine Gewißheit entsteht, ist keine sichere Erkenntnis.

I. Die Einführung in die sophistische Denkweise und die Aufhebung der Erkenntnis[30] C12/D91

Ich prüfte also alle meine Erkenntnisse und fand mich bar jeder Erkenntnis mit dieser Eigenschaft, mit Ausnahme der auf dem sinnlich Wahrnehmbaren beruhenden Erkenntnis und der Denknotwendigkeiten[31]. Nachdem ich so an meiner bisherigen Erkenntnis verzweifelt war, sagte ich mir, daß sich eine Hoffnung, diese Probleme zu lösen, nur auf die Evidenzen gründen könnte, nämlich die Sinneswahrnehmungen und die Denknotwendigkeitn. Deshalb ist es notwendig, daß ich sie zuerst durchforsche, um sicher zu sein, ob mein Vertrauen in die Sinneswahrnehmungen unerschütterlich und die Sicherheit vor dem Irrtum hinsichtlich der Denknotwendigkeiten von derselben Art und Weise ist wie meine vorhergehende Gewißheit hinsichtlich der unreflektierten und der nachgeahmten (und durch Autorität vermittelten) Erkenntnisse. (Ferner ergibt sich daraus die Frage,) ob diese Gewißheit die gleiche ist wie diejenige der meisten Menschen hinsichtlich der spekulativen Erkenntnisse oder ob sie eine Gewißheit darstellt, die wahrhaftig und frei von Täuschungen und Risiken ist.

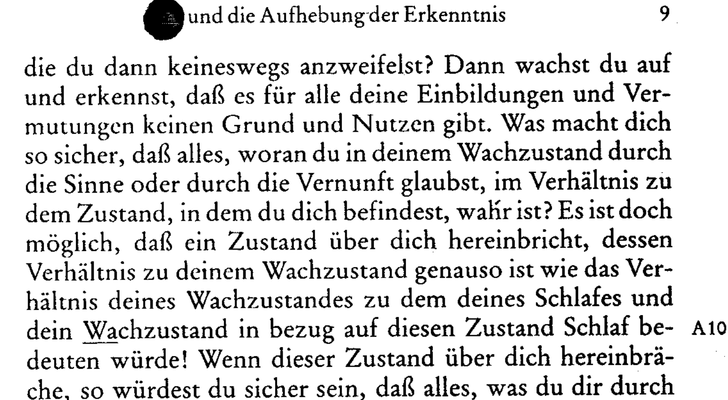
Dann machte ich mich mit großem Eifer daran, über die sinnlichen Erkenntnisse und die Denknotwendigkeiten nachzudenken und erwog, ob es möglich sei, sie anzuzweifeln. Nach langem Zweifel[32] bin ich dahin gekommen, auch der sinnlichen Erkenntnis keine Gewißheit zuzugestehen. B28 Der Zweifel an der sinnlichen Erkenntnis begann sich fol- A08 gendermaßen auszuweiten: Woher nimmst du die Gewiß- B29 heit der Sinne, unter denen das Sehvermögen das stärkste ist? Das Auge erblickt den Schatten, sieht ihn unbeweglich stehend und urteilt deshalb, er habe keine Bewegung. Durch A09 Erfahrung und Beobachtung erkennt es dann jedoch nach einer Stunde, daß der Schatten beweglich ist und seine Bewegung nicht plötzlich, sondern allmählich, Schritt für Schritt

stattfindet, so daß er im Grunde niemals aufgehört hat, sich zu bewegen. Es schaut auf einen Stern und sieht ihn klein wie einen Dinar[33]. Dann zeigen die mathematischen Beweise, daß er in Wirklichkeit größer ist als die Erde. Über all dies und Ähnliches aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmungen urteilt der Richter der Sinne nach seinen Maßstäben, während der Richter der Vernunft ihn unwiderlegbar zum Lügner erklärt.

Darum habe ich mir gesagt: es gibt auch kein Vertrauen[34] in die sinnlichen Wahrnehmungen. Vielleicht gibt es überhaupt kein Vertrauen außer in die Gegebenheiten der Vernunft, D92 welche zu den primären (Erkenntnissen) gehören, so zum Beispiel unsere Aussage: zehn ist größer als drei. Es können auch nicht Verneinung und Bejahung in ein und derselben Sache zusammentreffen, ebenso wie diese nicht zugleich erschaffen[35] und ewig, existent und nicht existent, notwendig und unmöglich sein kann.

Vom Standpunkt der Sinneswahrnehmungen aus erhebt C13 sich die Frage: Was macht dich so sicher, daß dein Vertrauen in die Gegebenheiten der Vernunft nicht von derselben Art und Weise ist wie das in die sinnlichen Gegebenheiten, wobei du mir zwar zuerst vertraust, mich dann aber durch den Richter der Vernunft zum Lügner erklärt hast? Hättest du nicht ohne den Richter der Vernunft weiterhin an mich geglaubt? Vielleicht versteckt sich ja hinter der Vernunfter-B30 kenntnis[36] ein anderer Richter, welcher, sobald er in Erscheinung tritt, das Urteil der Vernunft der Lüge bezichtigt, wie der Richter der Vernunft erschienen ist und das Urteil der sinnlichen Wahrnehmung als Lüge bezeichnet hat. Die Tatsache, daß dieses Erkenntnisvermögen nicht hervortritt, beweist noch nicht die Unmöglichkeit seiner Existenz.

(Meine) Seele hat zunächst gezögert, eine Antwort darauf zu geben. Im Schlaf fand sie aber eine Bestätigung für ihre Problematik. Sie erwiderte: Bist du etwa nicht davon überzeugt, daß du während des Schlafes an Dinge glaubst und dir Zustände einbildest, die von Festigkeit und Dauer sind und



die du dann keineswegs anzweifelst? Dann wachst du auf und erkennst, daß es für alle deine Einbildungen und Vermutungen keinen Grund und Nutzen gibt. Was macht dich so sicher, daß alles, woran du in deinem Wachzustand durch die Sinne oder durch die Vernunft glaubst, im Verhältnis zu dem Zustand, in dem du dich befindest, wahr ist? Es ist doch möglich, daß ein Zustand über dich hereinbricht, dessen Verhältnis zu deinem Wachzustand genauso ist wie das Verhältnis deines Wachzustandes zu dem deines Schlafes und dein Wachzustand in bezug auf diesen Zustand Schlaf be- A10 deuten würde! Wenn dieser Zustand über dich hereinbräche, so würdest du sicher sein, daß alles, was du dir durch deine Vernunft vorgestellt hast, inhaltlose Einbildungen sind.

Vielleicht ist dieser Zustand derjenige, von dem die Ṣūfīs behaupten, er sei der ihrige. Denn sie behaupten, daß sie in den Zuständen, die sie erleben, wenn sie in sich selbst versunken und von ihren Sinnen losgelöst sind, Phänomene erfahren, welche den Vernunftgegebenheiten widersprechen, oder möglicherweise ist dieser Zustand der des Todes, denn der Prophet Muḥammad – Friede sei über ihm – sagte: »Die D93 Menschen befinden sich in einem Schlaf. Wenn sie sterben, werden sie wach.«[37] Es könnte sein, daß das Diesseits im Verhältnis zum Jenseits ein Schlaf ist. Wenn der Mensch stirbt, werden ihm die Dinge anders erscheinen als er sie B31 gegenwärtig sieht. Alsdann wird ihm mitgeteilt: »Wir haben dir den Schleier von deinen Augen genommen, so daß dein Blick heute scharf (wörtlich: eisern, arab. ḥadīd) ist.«[38]

Als mir diese Gedanken kamen und sie in meiner Seele bohrten, versuchte ich, ein Heilmittel dagegen zu finden, was mir jedoch nicht gelang[39]. Denn dies könnte durch nichts anderes als durch einen Beweis erreicht werden. Ein solcher aber läßt sich nur mit Hilfe der primären Erkenntnisse[40] konstruieren. Werden diese nicht anerkannt, dann kann der Beweis nicht geführt werden. Diese Krankheit verschlimmerte sich und dauerte ungefähr zwei Monate[41].

Während dieser Zeit befand ich mich in der Seelenlage eines Sophisten[42], was weder in meinem Denken noch in meinen Aussagen zum Ausdruck kam, bis der erhabene Gott mich von dieser Krankheit heilte, die Seele wieder in den Zustand A11 der Gesundheit und der Ausgeglichenheit zurückfand und die notwendigen Gegebenheiten der Vernunft auf der Basis der Sicherheit und Gewißheit wieder annehmbar und vertrauenswürdig wurden. Dies geschah nicht durch einen geordneten Beweis und eine systematische Redeweise, sondern durch ein Licht, das der erhabene Gott in meine Brust C14 warf, jenes Licht[43], welches als Schlüssel der meisten Erkenntnisse gilt.

Wer also glaubt, daß die Enthüllung der Wahrheit nur von den niedergeschriebenen Argumenten abhängig ist, der hat die große Barmherzigkeit Gottes eingeengt. Als der Prophet – Friede sei über ihm – nach dem Sinn und der Bedeutung der ›Ausdehnung‹ im Koranischen Vers gefragt wurde: »Und wenn Gott einen recht leiten will, weitet er ihm die Brust für den Islam«[44], erwiderte er: »Es ist ein Licht, das Gott in das Herz hineinwirft.« Er wurde ferner gefragt: »Und was ist sein Zeichen?« Er erwiderte: »Die Abkehr von dem verführerischen Diesseits und die Rückkehr zum ewigen Jenseits.«[45] Es ist ferner das Licht, von dem der Prophet – Friede sei über ihm – sagte: »Der erhabene Gott hat die Men- B32 schen in Dunkelheit geschaffen, dann hat er sie mit seinem D94 Lichte besprengt.«[46] Von diesem Licht soll die Enthüllung (der Wahrheit) erhofft werden. Dieses Licht entsprießt ferner zu manchen Zeiten der göttlichen Güte. Man soll sich für dieses Licht vorbereiten, wie der Prophet Muḥammad – Friede sei über ihm – sagte: »An bestimmten Tagen eures Lebens läßt Gott seine Gaben ausströmen. Begebt euch in sie hinein.«[47] Diese Berichte zielen darauf, in uns eine große Anstrengung zur Erforschung (der primären Erkenntnisse[48]) zu bewirken, um nach dem zu streben, was (an sich) unerforschbar ist. Denn die primären Erkenntnisse (awwalīyāt) sind kein Gegenstand des Forschens, weil sie in unserem A12 Geiste (bereits) vorhanden sind. Wird ein Vorhandenes un-

tersucht, so geht es verloren und bleibt verborgen. Jedoch kann demjenigen, der nach etwas strebt, das unerforschbar ist, wenigstens nicht vorgeworfen werden, daß er vernachlässige, dem nachzustreben, was erforschbar ist.

B33/C15 D95

II. Über die Klassifizierung der Forscher

Nachdem der erhabene Gott mich von dieser Krankheit durch seine Gnade und die Unbegrenztheit seiner Güte geheilt hatte, sah ich, daß die Forscher auf vier Gruppen zurückgeführt werden können:

1. Die Mutakallimūn[49] (d. s. die islamischen Scholastiker): sie behaupten, die Menschen der Einsicht und des spekulativen Denkens zu sein.
2. Die Baṭinīten[50]: sie behaupten, die Träger des Unterrichts und die privilegierten Empfänger (des Wissens) durch einen unfehlbaren Imām zu sein.
3. Die Philosophen: sie behaupten, sie seien Menschen der Logik und des Beweises[51].
4. Die Ṣūfīs[52]: sie behaupten, die Auserwählten der göttlichen Anwesenheit, des Schauens und der Erleuchtung zu sein.

A13/B34 Ich sagte mir dann: Das Wahre kann nicht außerhalb dieser vier Gruppen gesucht werden, insofern sie diejenigen sind, die nach der Erlangung des Wahren streben. Wenn sich das Wahre von diesen vier Gruppen entfernt, besteht keine Hoffnung mehr, es jemals anderswo zu finden. Denn gibt man die blinde Nachahmung einmal auf, so kann man auch B35 kein Verlangen mehr haben, zu ihr zurückzukehren. Denn A14 es ist eine Voraussetzung des blinden Nachahmers (muqallid)[53], daß er nicht weiß, daß er nachahmt. Wenn er von diesem Umstand erfährt, bricht das Glas seiner Nachahmung derart, daß es sich nicht mehr zusammensetzen läßt. Seine Splitter kann man nicht durch Zusammensammeln und Umwickeln wieder zusammenleimen, sondern sie allein durch Feuer schmelzen und in eine neue Form gießen.

Dann beeilte ich mich beim Studium dieser vier Wege, um ihre Lehren zu erkunden. Ich begann, mich zunächst mit der D96 islamischen Scholastik (ʿIlm al-kalām), zweitens mit der Phi-

losophie, drittens mit den Lehren der Baṭinīten und zuletzt mit dem Weg der Mystiker zu beschäftigen.

A. Die islamische Scholastik (ʿIlm al-kalām): Ihr Ziel und Ergebnis C16

Ich nahm das Studium der islamischen Scholastik (ʿIlm al-kalām) auf und habe sie mir angeeignet und sie begriffen. Ich las die Schriften der zuverlässigen Fachleute unter ihnen und schrieb meinerseits so viel über sie, wie ich für erforderlich hielt. Dabei stieß ich auf eine Wissenschaft, die zwar für ihre eigenen Ziele ausreichend ist, nicht aber für meine eigenen. Denn das Ziel dieser Wissenschaft ist die Bewahrung des sunnītischen Glaubensgrundsatzes und sein Schutz vor der Verwirrung der ketzerischen Erneuerer[54].

Denn der erhabene Gott hat seinen Dienern durch die D98 Zunge seines Propheten einen Glaubensgrundsatz vermittelt, welcher die Wahrheit ist und die Richtigkeit ihrer Religion und ihres Lebens enthält. Die Erkenntnis davon wird durch den Koran und die muḥammedanische Überlieferung vermittelt. Dann flüsterte der Satan in das Bewußtsein der ketzerischen Erneuerer Dinge ein, die der muḥammedanischen Überlieferung (Sunna) widersprechen. Sie beschäftigten sich so sehr damit, daß sie entgegen dem Glaubensgrundsatz des Wahren dessen Anhänger fast in Verwirrung gestürzt hätten. Deshalb ließ der erhabene Gott die Gruppe der Scholastiker entstehen, die er bewegte, die Sunna durch D99 geordnete Redeweise zu verteidigen, wodurch offenbar B36 wurde, welche Verwirrung die Anhänger der ketzerischen Erneuerer mit der überlieferten Sunna angerichtet hatten. Dadurch entstand die islamische Scholastik und ihre Anhänger.

Einige von ihnen erfüllten ihre Pflicht so, wie Gott es ih- D101 nen aufgetragen hatte, nämlich die Sunna in der besten Weise zu verteidigen und für die Bewahrung des Glaubensgrundsatzes zu kämpfen, den sie von der Prophetie angenommen A15

haben, und dem entgegen zu treten[55], was die ketzerische Erneuerung hervorgebracht hat. Jedoch stützten sie sich dabei auf Prämissen, die sie von ihren Gegnern übernahmen. Dazu zwang sie entweder die blinde Nachahmung (taqlīd), der Konsensus der Gemeinde (iǧmāʿ) oder die einfache Annahme aus dem Koran und der Überlieferung. Meist beschäftigten sie sich damit, die Widersprüche der Gegner nachzuweisen und sie wegen der Folgen ihrer Prämissen zur Rechenschaft zu ziehen. Dies ist jedoch für jemanden, der nur die Denknotwendigkeiten akzeptiert, wenig nützlich. Deshalb genügte mir die islamische Scholastik nicht. Sie heilte mich nicht von meiner Krankheit, über die ich mich beklagte[56].

Sicherlich, als diese Wissenschaft entstand, sie immer mehr ihre Zeit beherrschte und die Diskussionen über sie andauerten, strebten die islamischen Scholastiker danach, von der bloßen Verteidigung der Sunna zu der Suche nach den Wahrheiten der Dinge überzugehen. Sie befaßten sich mit der Bestimmung der Wesenheiten, den Akzidenzien (der Dinge) und ihren Grundsätzen. Da dies aber nicht das eigentliche Ziel ihrer Wissenschaft war, erreichten ihre Abhandlungen nicht den höchsten Zweck, weshalb durch diese C17 Wissenschaft nichts geschah, was die Dunkelheit der Verwirrungen völlig beseitigen konnte, die durch Streitigkeiten D102 unter den Menschen entstanden waren. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß jemand anders (mit den Ergebnissen dieser Wissenschaft) zufrieden sein könnte. Ja, ich zweifele B37 sogar nicht daran, daß dies bei einer ganzen Gruppe von A16 Menschen der Fall sein könnte, jedoch auf eine Weise, die bei manchen Themen, die mit den primären Erkenntnissen nichts zu tun haben, mit blinder Nachahmung vermischt ist.

Nun ist es mein Anliegen, meinen Zustand zu beschreiben, nicht aber diejenigen zu rügen, welche in der Scholastik Heilung fanden. Denn die Heilmittel sind je nach der Art der Krankheit unterschiedlich. Wie oft nutzt ein Medikament dem einen Kranken und fügt einem anderen Schaden zu!

B. Die Philosophie

C18/D103

Was an den Zielen der Philosophie zu tadeln ist und was nicht; was jemanden zum Ungläubigen und zum ketzerischen Erneuerer macht und was nicht; eine Darlegung dessen, was die Philosophen von den Lehren der Anhänger des Wahren (den B38 Sunnīten) geraubt haben; was sie damit vermischt haben, um ihrem Unwahren einen guten Absatz zu verschaffen; warum die Menschen eine solche Vermischung von Wahrem mit Unwahrem verabscheuen; wie dennoch das reine Wahre aus ihrer (der Philosophen) unechten und mit falschem Glanz herausgeputzten Lehre herausgeholt werden kann[57].

Nachdem ich das Studium der islamischen Scholastik beendet hatte, begann ich, mich mit der Philosophie zu beschäftigen. Ich erfuhr mit Gewißheit, daß man die Fäulnis A17 einer Wissenschaft nicht erkennen kann, solange man nicht in die Tiefe ihrer Grundlagen eingedrungen ist, bis man dabei dem besten ihrer Gelehrten gleichkommt und ihn übertrifft. In dieser Lage wird man erkennen, was jener Gelehrte selbst von dieser Wissenschaft an Tiefe und Gefahr nicht entdeckt hat. Erst dann könnte die Behauptung von der Fäulnis jener Wissenschaft sich als richtig erweisen[58].

Ich habe keinen einzigen Gelehrten des Islam gefunden, der sich mit dieser Aufmerksamkeit und diesem Eifer dem Studium der Philosophie widmete. Vielmehr gab es in den Büchern der islamischen Scholastiker dort, wo sie sich mit den Antworten auf die Philosophen beschäftigten, nichts außer unzusammenhängenden und komplizierten Worten, deren Widersprüchlichkeit und Falschheit eindeutig ist. Sie können nicht einmal einen gewöhnlichen Menschen verblenden, geschweige denn einen, der für sich beansprucht, die Besonderheiten der Wissenschaften erfaßt zu haben.

Daraufhin erkannte ich, daß die Zurückweisung einer Lehrmeinung, bevor man sie verstanden und ergründet hat, ein Herumtappen im Dunkeln ist. Deshalb strengte ich mich an, mir diese Wissenschaft aus ihren Quellen durch die bloße

selbständige Lektüre, ohne Hilfe eines Lehrers anzueignen. Diesem widmete ich mich in der Zeit, in der ich mich von B39/D104 meiner üblichen Autorentätigkeit, der Lehre in den religiösen Wissenschaften und der Verpflichtung frei war, dreihundert Studenten in Baġdād zu unterrichten.

Der erhabene Gott ließ mich allein durch die Lektüre während dieser mir abgestohlenen Zeit den höchsten Grad ihrer (philosophischen) Wissenschaften in weniger als zwei Jahren erkennen. Nachdem ich all dies verstanden hatte, hörte ich nicht auf, darüber noch ungefähr ein Jahr lang nachzudenken; ich bewegte es in meinen Gedanken hin und her und überprüfte noch einmal seine Tiefen und Gefahrstellen, bis ich ein unbezweifelbares Wissen darüber erlangte, worin die Täuschung und die Verfälschung besteht, was davon wahr ist und was bloße Einbildung darstellt.

Höre nun den Bericht über das Ergebnis der philosophischen Wissenschaften[59]. Denn ich sah, daß die Philosophen in verschiedene Gruppen zerfallen und ihre Lehren in verschiedene Klassen aufgeteilt sind. Bei aller Vielfalt ihrer Gruppen kennzeichnen sie sich jedoch durch Unglauben und Atheismus[60] auch dann, wenn es zwischen den Älteren unter ihnen und den Ältesten, den Früheren und den Späteren hinsichtlich ihrer Nähe oder Ferne zur Wahrheit einen großen Unterschied gibt.

A18/C19/D105

1. Die Klassen der Philosophen und (das Urteil), daß sie alle als ungläubig bezeichnet werden

Wisse, daß die Philosophen bei der Vielfalt ihrer Schulrichtungen und der Unterschiedlichkeit ihrer Lehrmeinungen in drei Gruppen aufgeteilt werden:
- die Materialisten,
- die Naturalisten
- und die Theisten[61].

B40 Die erste Gruppe der Materialisten gehört zu der Gruppe D106 der ältesten Philosophen, welche den Schöpfer und Lenker, den Allwissenden und Allmächtigen leugneten. Sie behaupten, daß die Welt, so wie sie ist, von sich aus von Ewigkeit an existiert habe und nicht durch einen Schöpfer entstanden sei. D109 Das Lebewesen habe nicht aufgehört, durch ein Sperma und das Sperma durch ein Lebewesen zu entstehen: So war es und so wird es immer sein. Das sind die Häretiker[62].

Die zweite Gruppe der Naturalisten betrieb ihre For- A19/B41 D110 schungen besonders auf dem Gebiet der Natur, der wundersamen Tiere und Pflanzen sowie der Anatomie der Lebewesen. Sie erkannten darin die wundersamen Werke des erhabenen Gottes und die Einzigartigkeit seiner Weisheit, wodurch sie sich gezwungen sahen, die Existenz eines Allmächtigen und Allweisen anzuerkennen, welcher Einsicht in die Ziele und Zwecke der Dinge hat. Niemand kann sich mit der Anatomie und der Physiologie befassen, ohne daß bei ihm nicht das notwendige Wissen darüber entsteht, daß der Schöpfer den Körperbau des Tieres, speziell den des Menschen, vollkommen erschaffen hat[63].

Durch ihre umfangreiche Beschäftigung mit der Natur glaubten die Naturalisten jedoch, daß die Ausgeglichenheit des Temperaments[64] einen großen Einfluß auf die physische Verfassung des Tieres ausübe. Sie folgerten daraus, daß auch die Denkfähigkeit (qūwa ʿāqila) im Menschen von seinem Temperament abhängig sei, so daß sie nachlasse, sobald das Temperament schwinde und dann aufhöre, wenn jenes aufhöre. Einmal verschwunden, sei es – wie sie behaupteten – unmöglich, dieses wieder ins Leben zu rufen. Deshalb ver- B42 traten sie die Ansicht, die Seele sei sterblich und kehre niemals zurück. Folglich leugneten sie das Jenseits, Paradies und Hölle, Versammlung, Auferstehung und das Gericht. Es blieb bei ihnen weder Raum für die Belohnung des Gehorsams (gegenüber den religiösen Pflichten) noch für die Bestrafung der Sünden. Deshalb haben sie die Zügel aus ihren Händen gelöst und ihrer Begierde freien Lauf gelassen A20 nach der Art des Viehs.

Auch diese sind Häretiker[65]. Denn die Grundlagen des D111 Glaubens sind der Glaube an Gott und an den Jüngsten Tag.

Sie leugneten aber den Jüngsten Tag, obwohl sie den Glauben an Gott und an seine Eigenschaften bejahten.

C20 Die dritte Gruppe der Theisten gehört zu den späteren Philosophen wie Sokrates, der Lehrer Platons, welcher wiederum der Lehrer des Aristoteles war. Aristoteles systematisierte die Logik für sie (die Philosophen), verfeinerte die Wissenschaften und schrieb nieder, was vorher noch nie niedergeschrieben worden war, und brachte zur Reife, was vorher unreif gewesen war. Insgesamt widersprachen die meisten (der Theisten) den beiden vorher erwähnten Gruppen der Materialisten und der Naturalisten. Durch das Aufdekken ihrer Ungereimtheiten haben sie anderen diese Arbeit erspart. Somit stimmt der (Vers des Korans): »Und Er verschont die Gläubigen damit zu kämpfen«[66] indem sie sich gegenseitig bekämpfen.

D112 Dann widersprach Aristoteles Platon, Sokrates und den Theisten vor ihm in so gründlicher Weise, daß er sich von ihnen allen distanzierte. B43 Auch er blieb jedoch in den Ungereimtheiten ihres Unglaubens und ihrer Ketzereien verhaftet, von denen er sich erfolglos zu befreien versuchte. Deshalb B44/A21 müssen sie und ihre Anhänger, unter ihnen islamische B45 Philosophen wie Ibn-Sīna (Avicenna)[67], al-Fārābī[68] und andere[69], A22/D113 als Ungläubige betrachtet werden. Keiner unter den islamischen Philosophen hat die Lehren des Aristoteles so B46 wie diese beiden Männer übermittelt. Was außer diesen beiden noch andere beisteuerten, ist nicht frei von Verwirrungen und Vermischungen, wodurch das Herz des Lesers verwirrt wird, bis nichts mehr verstanden wird. Kann das Unverständliche aber akzeptiert oder zurückgewiesen werden?

Alles, was von der aristotelischen Philosophie uns gemäß den Übertragungen dieser beiden Männer als authentisch gilt, läßt sich hinsichtlich des Glaubens und des Unglaubens in drei Kategorien fassen:

a) einen Teil, auf Grund dessen sein Anhänger für ungläubig erklärt werden muß,
b) einen Teil, auf Grund dessen sein Anhänger als Ketzer betrachtet werden muß,

c) einen Teil, den man prinzipiell nicht zurückweisen muß.

Laßt uns das nun im Detail ausführen[70].

2. Die Aufteilung der philosophischen Wissenschaften A23

Wisse: Die Wissenschaften (der Philosophen) lassen sich in Hinblick auf unseren Zweck in sechs Gebiete aufteilen: die mathematischen, die logischen, die naturwissenschaftlichen, die metaphysischen, die politischen und die ethischen Wissenschaften[71].

a) Die mathematischen Wissenschaften

Sie umfassen die Arithmetik, die Geometrie und die Astronomie. Diese Wissenschaften beziehen sich weder in bejahender noch in verneinender Form auf religiöse Themen, sondern auf beweisbare Fragen, die nicht abgeleugnet wer- D114 den können, sobald man sie einmal verstanden und erkannt hat. Durch diese Wissenschaften aber sind zwei Übel entstanden[72]:

1. Wer in diese Wissenschaft hineinblickt, bewundert die C21 Exaktheit und die Vortrefflichkeit ihrer Beweise. Um so stärker wird dann sein Vertrauen in die Philosophen, so daß er zu dem Glauben kommt, alle ihre Disziplinen seien von (demselben) Grade der Klarheit und Exaktheit des Beweises wie diese (Wissenschaft der Mathematik) selbst. Wenn er aber von ihrem Unglauben und ihrer Ablehnung (der göttlichen Eigenschaften) sowie von ihrer Gleichgültigkeit gegenüber dem offenbarten Gesetz hört, so wird er bloß durch blinde Nachahmung zum Ungläubigen, indem er sich sagt: Wenn die Religion wahr wäre, so bliebe sie (den Philosophen) nicht verborgen, die sich doch (mit den mathematischen Wissenschaften) sorgfältig beschäftigen. Wenn er aber A24 von ihrem Unglauben und ihrer Ablehnung (der religiösen Wahrheiten) hört, könnte er zu der Ansicht kommen, daß das Wahre in der Ablehnung und Verleugnung der Religion B47

liege. Wie oft gibt es Menschen, deren Irrtum allein auf diesem Argument beruht!

Nun sagt man ihm: Daraus folgt nicht, daß derjenige, der in einem bestimmten Bereich zuverlässig ist, dies auch in allen anderen Bereichen sein muß. Wenn jemand beispielsweise im islamischen Recht und in der Scholastik zuverlässig ist, muß er nicht auch in der Medizin vortrefflich sein. Ferner folgt daraus nicht, daß jemand, der in den Geisteswissenschaften unwissend ist, deshalb auch keine Ahnung von der Grammatik hat. Jeder Bereich hat aber seine Fachleute, die den höchsten Grad des Wissens erreicht haben, auch dann, wenn sie im Hinblick auf andere Bereiche ignorant und töricht sind[73]. Denn die Reden der früheren (Philosophen) über mathematische Fragen beruhen auf Beweisen, in den metaphysischen Wissenschaften hingegen auf Vermutungen. Keiner jedoch außer dem, der sich in einer solchen Wissenschaft erprobt und sich in sie vertieft hat, weiß um diese Tatsache.

Wenn all dies jemandem vorgelegt wird, der sich ausschließlich auf die blinde Nachahmung stützt[74], wird er es nicht annehmen, sondern durch unwiderstehliche Neigung[75], eitle Ironie und den Wunsch, klug zu erscheinen, beeinflußt dahin getrieben, den Philosophen weiterhin beharrlich sein gutes Vertrauen in alle ihre Wissenschaftszweige zu schenken. Dies ist ein großes Übel, weshalb man jeden warnen muß, der sich in jene (mathematische) Wissenschaften vertieft. Auch dann, wenn sie sich nicht auf religiöse Fragen beziehen, erreicht ihn doch das Unheil und die Bosheit (der Philosophen), da die Mathematik zu den Grundlagen der (philosophischen) Wissenschaften gehört. Es ist deshalb selten, daß sich jemand auf dieses Übel einläßt, ohne daß er sich von der Religion entfernt und ihm die Zügel der Frömmigkeit entgleiten. A25/B48 D115

2. Das zweite Übel entsteht (aus dem Verhalten) eines unwissenden Anhängers des Islam, der annimmt, daß die Religion dadurch zum Sieg geführt werden könne, daß man die Wissenschaften (der Philosophen) insgesamt ablehnt.

Deshalb verleugnet er sie, wirft ihnen Ignoranz vor und geht sogar so weit, daß er ihre Aussagen über Sonnen- und Mondfinsternis mit der Behauptung bestreitet, sie befänden sich im Gegensatz zu dem offenbarten Gesetz des Islam[76]. Wenn diese Behauptung (nun) demjenigen zu Ohren kommt, der diese Phänomene durch eindeutige Beweise kennt, zweifelt er keineswegs an der Gültigkeit seines Beweises, sondern er glaubt, daß der Islam auf Ignoranz und Leugnung des apodiktischen Beweises beruhe. Deshalb wird seine Liebe für die Philosophie um so stärker, sein Haß gegen den Islam aber um so tiefer werden. C22

Man begeht ein großes Verbrechen, wenn man glaubt, daß der Islam durch die Ablehnung dieser Wissenschaften zum Sieg gebracht werden kann. Denn das offenbarte Gesetz des Islam geht auf solche Wissenschaften nicht ein, weder positiv noch negativ, und diese Wissenschaften ihrerseits behandeln keine religiösen Themen[77]. Die Aussage des Propheten – Friede sei über ihm: »Sonne und Mond sind zwei von den Zeichen Gottes. Sie verfinstern sich weder wegen des Todes noch der Geburt eines Menschen. Wenn ihr sie erlebt, dann eilt zum Lob Gottes und zum Gebet herbei«[78] ergibt aber keinen Grund dafür, die Arithmetik zu leugnen, welche uns über den Lauf der Sonne und des Mondes, ihren Treffpunkt (Konjunktion) und ihre Gegenüberstellung (Opposition) auf eine besondere Weise belehrt. Was aber die Aussage des Propheten angeht: »Wenn Gott aber einem Ding erscheint, so gehorcht es Ihm«, so handelt es sich um eine Hinzufügung, die nicht in den großen Sammlungen (der islamischen Überlieferungen) enthalten ist.

Soweit meine Einschätzung der mathematischen Wissenschaften und ihrer Übel. D116

b) *Die logischen Wissenschaften* A26/B49

Auch ihre Inhalte beziehen sich nicht auf die Religion, weder in verneinender noch in bejahender Weise. Sie enthalten

lediglich die Reflexion über Methoden der Beweisführungen und der Syllogismen, die Bedingungen der Prämissen des Beweises und die Art und Weise ihrer Zusammensetzung sowie die Bedingungen der richtigen Definition und die Art und Weise ihres Aufbaus. Die Erkennntnis ist entweder eine Vorstellung, deren Erfahrung durch Definition möglich wird, oder ein Urteil, dessen Erfahrung durch einen Beweis ermöglicht wird[79]. Darin gibt es nichts, was man ableugnen könnte. Im Gegenteil, es hält sich in dem Rahmen, dessen sich auch die Scholastiker und die Anhänger des spekulativen Denkens bedienen[80]. Sie (die Scholastiker) unterscheiden sich von ihnen lediglich in der Ausdrucksweise und in der Terminologie, in den Definitionen und in den Einzelheiten, welche bei den Logikern ausführlicher dargestellt sind. Ein Beispiel für ihre Art, über diese Dinge zu reden, ist ihre Aussage: Wenn alle A = B, so folgt daraus notwendigerweise, daß einige B = A, das heißt: Wenn es sich bewahrheitet, daß jeder Mensch ein Tier ist, so folgt daraus, daß einige Tiere Menschen sind. Sie drücken dies auch so aus, daß die universelle Affirmation die Umkehrung in eine partielle zuläßt.

Was hat dies alles mit den Angelegenheiten der Religion zu tun, so daß man sie (die Logik) ableugnet und verkennt?! Tut man dies, wird man von seiten der Logiker nicht nur am Verstand des Leugners zweifeln, sondern sogar an seiner Religion, welche, wie er meint, auf dieser Ablehnung (der logischen Wissenschaften) beruht.

Allerdings begehen die Logiker in dieser Wissenschaft insofern ein Unrecht, als sie die Bedingungen für den Beweis anhäufen, welche nach ihrer Meinung zur Erlangung der Gewißheit unbedingt erforderlich sind. Wollen sie diese Bedingungen aber auf den religiösen Bereich übertragen, so können sie sie nicht erfüllen, gehen also damit sehr leichtsinnig um. Das kann dahin führen, daß sich jemand von der Logik hingerissen fühlt, in ihr eine klare und scharfsinnige Wissenschaft erblickt und deshalb glaubt, was von ihren überlieferten atheistischen Ansichten durch solche Beweise ge-

C23

fördert wird. Dann wird er zum Unglauben eilen, ohne vorher die religiösen Wissenschaften zu Ende studiert zu haben.

Auch die Logik bleibt (für die Studierenden) also nicht frei von einem solchen Übel.

A27/D117

c) Die Naturwissenschaften

Die Naturwissenschaften befassen sich mit der Welt des Himmels, ihren Gestirnen und mit dem, was unter ihnen an einfachen Stoffen wie Wasser, Luft, Erde und Feuer und zusammengesetzten Körpern wie Tieren, Pflanzen und Metallen vorhanden ist; ferner mit den Ursachen ihrer Veränderungen, mit ihren Wandlungen und Vermischungen. Dies entspricht der ärztlichen Untersuchung des menschlichen Körpers, seiner Haupt- und Nebenorgane sowie der Gründe für die Änderung ihres Befindens. Wie es in der Religion nicht erforderlich ist, die Wissenschaft der Medizin abzuleugnen, so ist auch die Ableugnung dieser (Natur-) Wissenschaft keine Bedingung der Religion, mit Ausnahme derjenigen Fragen, die wir in unserer Abhandlung »Destructio philosophorum«[81] erwähnten. Bei näherer Überlegung fallen aber auch die übrigen Fragen, denen man widersprechen muß, unter diese Themen. Das grundlegende Prinzip ist, daß man wissen soll[82], daß die Natur dem erhabenen Gott unterworfen ist. Sie agiert nicht selbständig, sondern sie steht im Dienste ihres Schöpfers. Sonne, Mond, Sterne und Elemente sind seinem Befehl untertan. Keines von diesen handelt aus sich selbst heraus[83].

B50

d) Die Metaphysik

Hier finden sich die meisten Irrtümer der Philosophen. Sie konnten den Beweisen nicht treu bleiben, deren Bedingungen sie in der Logik aufgestellt hatten. Deshalb mehrte sich der Streit unter ihnen. Die Lehre des Aristoteles steht den

Lehrmeinungen der Muslime in der Übermittlung durch al-
D118 Fārābī (al-Farabius) und Ibn-Sīna (Avicenna) nahe[84]. Die
B51 Summe ihrer Irrtümer liegt in zwanzig Fragen. In drei von ihnen müssen sie für Ungläubige, in siebzehn für ketzerische Erneuerer gehalten werden. Um ihre in diesen zwanzig Fra-
A28 gen zum Ausdruck kommende Lehrmeinung zu widerlegen, haben wir unser Buch »Destructio philosophorum« verfaßt[85]. Die drei Fragen, in denen sie eine andere Meinung als alle übrigen Muslime vertreten, sind: 1. Die Körper[86] würden nicht auferstehen, sondern die reinen Seelen würden belohnt oder bestraft werden. Belohnung und Bestrafung
C24 seien nur geistige Zustände, keineswegs körperliche. Sie haben Recht, wenn sie die geistige (Belohnung und Bestrafung) bejahen, denn sie sind auch (in der Offenbarung) vorhanden[87]. Aber sie lügen, wenn sie die körperlichen ableugnen und sind in ihren Aussagen gegenüber der islamischen Of-
D121 fenbarung als Ungläubige zu bezeichnen. 2. Von derselben Art ist ihre Behauptung, Gott kenne nur Universalia, nicht aber Singularia. Dies ist auch klarer Unglaube. Das Wahre aber liegt darin: »Deinem Herrn entgeht auch nicht das Gewicht eines Stäubchens, weder auf der Erde noch im Him-
B52 mel.«[88] 3. Das Gleiche gilt für ihre Behauptung, die Welt sei ewig, ohne Anfang und Ende. Keiner der Muslime hat eine solche Auffassung je vertreten[89].

Ihre Verneinung der göttlichen Eigenschaften sowie ihre Aussage, Gott wisse durch sich selbst, nicht durch ein Wis-
D124 sen, welches über sein Wesen hinausgeht u. ä., ähnelt der Lehrmeinung der Muʿtazilīten[90]. Deshalb darf man sie (die Muʿtazilīten) aber nicht für Ungläubige halten. Wir haben das in unserem Buch »Das Kriterium zur Unterscheidung von Islam und Häresie«[91] erwähnt, in dem derjenige verworfen wird, der voreilig einen anderen des Unglaubens bezichtigt, der seiner eigenen Lehrmeinung widerspricht.

e) Die Politikwissenschaften

Ihre gesamten Reden betreffen administrative Leitsätze, die sich auf das Diesseits und die weltliche Macht beziehen. Dies A29 aber haben sie den göttlichen Büchern entnommen, die den Propheten offenbart wurden, und den Weisheitssprüchen der Vorgänger der Propheten[92].

f) Die ethischen Wissenschaften

Alle ihre Erörterungen beziehen sich auf die Zusammenstellung der Eigenschaften der Seele, deren Charaktere, Kategorien und spezifischen Merkmale, wie man mit ihr umgehen soll und ihrer Herr wird. Dies entnahmen sie den Abhandlungen der Mystiker[93], welche fromm und entschlossen sind, den Namen Gottes ständig anzurufen[94], der Neigung zu widerstehen und den Weg zu dem erhabenen Gott einzuschlagen, indem sie den Genüssen des Diesseits Absage erteilen. Im Laufe ihrer Anstrengung (der Seele Herr zu werden) wurde ihnen die ethische Gesinnung, die Mängel und Übel ihrer Handlungen klar, worüber sie sich (in ihren Schriften) geäußert haben. Die Philosophen übernahmen dies alles, vermischten es mit ihren Reden, und indem sie es B53 als Schmuck benutzten, versuchten sie, ihr Unrecht zu verbreiten. Es gab zu ihrer Zeit, genau so wie in allen Zeiten, eine Gruppe von Frommen, die der erhabene Gott der Welt C25 nicht vorenthalten wollte. Denn sie sind die Pfeiler der Erde. Durch ihren Segen wird die Barmherzigkeit Gottes auf die Bewohner der Erde herabgesandt, wie es in der Überlieferung erwähnt ist, wo der Prophet – Friede sei über ihm – D125 sagte: »Durch sie werdet ihr beregnet und im Lebensunterhalt beschenkt. Unter ihnen waren die Gefährten der Höhle.«[95] Es gab sie in früheren Zeiten, wie der Koran berichtet[96].

3. Die Übel, die durch die Philosophie entstehen können

Durch die Vermischung der prophetischen und mystischen Reden in ihren Schriften entstanden zwei weitere Übel, und zwar eines für denjenigen, der die Philosophie akzeptiert, und ein anderes für den, der sie ablehnt.

a) Das Übel, das für denjenigen entstehen kann, der die Philosophie zurückweist

A30 Dieses Übel ist sehr groß. Denn eine Gruppe von Einfältigen glaubt, sofern diese Reden (der Propheten und Mystiker) in den Büchern der Philosophen wiedergegeben und mit ihrer Falschheit vermischt wurden, sollten sie gemieden werden und unerwähnt bleiben. Ja, sie finden es sogar verwerflich, sie zu zitieren, weil sie sie (diese Reden) zum ersten Mal nur von ihnen gehört haben. In ihren schwachen Köpfen kommen sie schnell zu der voreiligen Meinung, daß diese zitierten Äußerungen (der Propheten und Mystiker) falsch seien, weil der zitierende (Philosoph in anderen Dingen) Unrecht hat.

Ihr Beispiel ähnelt demjenigen, der die Aussagen eines Christen hört: »Es gibt keinen Gott außer Gott, und Jesus ist sein Gesandter.« Er lehnt diese Aussage mit der Begründung ab, daß sie von einem Christen stammt. Er überlegt dabei nicht, ob der Christ wegen dieser Aussage oder wegen seiner Leugnung der Prophetie Muḥammads – Friede sei über ihm – als Ungläubiger anzusehen ist. Wenn der Christ nur wegen der Leugnung der Prophetie Muḥammads für ungläubig gehalten wird, darf ihm nicht in den Dingen widersprochen werden, in denen er nicht für ungläubig gehalten wird und die an sich wahr sind, auch wenn sie von ihm selbst als wahr anerkannt werden. Dies aber ist die Gewohnheit der Einfältigen, die das Wahre aus dem Munde der Menschen, nicht aber die Menschen durch das Wahre erkennen

wollen. Vernünftig ist derjenige, der sich nach der Aussage des Fürsten der Gläubigen ʿAlī ʾbn-Abī-Ṭālib – Gott möge Wohlgefallen an ihm haben – verhält, der gesagt hat: »Erkenne das Wahre nicht durch die Menschen, sondern erkenne zuerst das Wahre, dann wirst du seine Anhänger erkennen.«[97] Der Vernünftige, der wahrhaftig nach Erkenntnis strebt, erkennt zuerst das Wahre und reflektiert über die Aussage selbst. Wenn sie tatsächlich wahr ist, akzeptiert er sie, unabhängig davon, ob sie aus dem Munde eines Schwätzers oder eines Wahrhaftigen stammt. Er wird sogar danach streben, das Wahre aus den Aussagen der Irrenden herauszuholen, weil er weiß, daß Gold im Schlamm zu finden ist. Es ist nichts gegen den Geldwechsler einzuwenden, wenn er seine Hand in den Geldbeutel des Fälschers steckt, um das reine Gold dem falschen und unechten zu entreißen, sofern er sich auf seinen Scharfsinn verläßt. Denn es ist der naive Bauer, nicht aber der erfahrene Geldwechsler, der vor dem Verkehr mit dem Geldfälscher gewarnt wird. Genauso wird dem Törichten, nicht aber dem erfahrenen Schwimmer verboten, sich der Küste zu nähern, so wie ein Knabe, nicht aber der tüchtige Schlangenbeschwörer davor bewahrt werden muß, eine Schlange zu berühren. B54 D126

Wahrhaftig! Weil die Mehrheit der Menschen von der Einbildung beherrscht ist, Klugheit, Tüchtigkeit und Vollkommenheit der Vernunft sowie des Vermögens zur Unterscheidung der Wahrheit von der Falschheit und des rechten Glaubens vom Irrtum zu besitzen, muß man die Allgemeinheit möglichst entschieden davor warnen, die Bücher der Irregeführten zu lesen. Denn sie können nicht davor zurückgehalten werden, in das zweite Übel zu geraten, welches wir nun erörtern werden, auch wenn sie einmal von dem ersten verschont blieben. A31 C26

Einige (Kritiker), die in den Wissenschaften nicht gründlich bewandert sind und deren geistige Fassungskraft nicht dazu ausreicht, die Ziele der Lehrmeinungen zu erkennen[98], haben gegen einige Passagen unserer Schriften über die Geheimnisse der Religionswissenschaften Widerspruch erho-

ben. Sie nahmen an, daß alle diese Äußerungen den Reden der Früheren (Mystiker) entnommen seien, obwohl doch einiges davon aus meinem eigenen Gedankengut stammt – es ist doch möglich, daß ein (Pferde)huf in den Abdruck tritt, den ein anderes (Pferd) hinterlassen hat –, einiges findet sich in den religiösen Büchern, das meiste aber dem Sinn nach in denen der Mystiker.

B55 Gesetzt den Fall, sie befänden sich nur in ihren Büchern (der Früheren)[99], weshalb sollten diese Gedanken dann abgelehnt und zurückgewiesen werden, wenn sie an sich vernünftig und durch Beweise belegt sind und weder zum D127 Koran noch zur prophetischen Überlieferung im Widerspruch stehen?! Wenn wir die Tür zu dieser Denkweise öffneten und alles Wahre, das von falscher Seite behauptet wird, ablehnten, müßten wir auf viel Wahres verzichten. Eine Vielzahl koranischer Verse, der Überlieferungen des Gesandten (Gottes) und der frühen Muslime sowie der Auszüge aus den Reden der Weisen und der Ṣūfī (Mystiker) müßte dann preisgegeben werden, weil der Verfasser des Buches »Die lauteren Brüder«[100] sie als Beleg für seine Lehren zitierte und die Herzen der Törichten damit für seine Falschheit zu gewinnen trachtete. Die Folge davon wäre, daß diejenigen, die Unrecht haben, uns das Wahre bloß dadurch aus den Händen entreißen könnten, daß sie es in ihren Büchern niederlegten.

Das mindeste, was man von einem Gelehrten erwarten kann, ist, daß er sich von einem gewöhnlichen Tor unterscheidet. Er scheut niemals davor, den Honig zu kosten, selbst dann nicht, wenn er ihn in einem Schröpfglas findet[101]. Er ist davon überzeugt, daß das Schröpfglas selbst das Wesen des Honigs nicht verändert. Die (natürliche) Abneigung (der Menschen) gegen solchen Honig gründet sich auf die Unwissenheit eines Ungebildeten, die daraus entsteht, daß das Schröpfglas für unreines Blut gemacht ist. A32 Man vermutet, das Blut sei allein deshalb unrein, weil es sich in dem Schröpfglas befindet, weiß aber nicht, daß dies auf einer an sich vorhandenen Eigenschaft des Blutes selbst be-

ruht. Wenn der Honig diese Eigenschaft (der Unreinheit) nicht an sich hat, dann erhält er sie (auch) nicht dadurch, daß er sich (in dem Schröpfglas) befindet. Er muß deshalb nicht unrein sein. Das aber ist der große Irrtum, in dem sich die Mehrheit der Menschen befindet: Wenn eine Aussage von einem guten Redner stammt, dem die Mehrheit vertraut, wird sie akzeptiert, auch dann, wenn sie falsch ist. Geht sie aber auf jemanden zurück, dem diese Mehrheit mißtraut, wird sie selbst dann abgelehnt, wenn sie wahr ist. Somit C27 glauben sie das Wahre durch die Menschen zu erkennen, nicht aber die Menschen durch das Wahre. Dies aber ist der höchste Grad des Irrtums. Das ist das Übel für denjenigen, D128 der die Philosophie zurückweist.

b) Das Übel, das aus der Annahme der Philosophie entstehen kann B56

Das andere Übel ergibt sich aus der Annahme der Philosophie. Wer in ihre Bücher wie »Die lauteren Brüder« und anderes hineinblickt und dann auf die prophetischen Weisheiten und mystischen Ansprüche stößt, die sie in ihre Reden hineingemengt haben, wird das möglicherweise für gut halten, sie annehmen und auf sie vertrauen. Dann ist er allzu schnell bereit, ihre Falschheit, die damit vermischt ist, anzunehmen wegen der guten Meinung, die aus dem entstanden ist, was er gesehen und gebilligt hat. Dies ist eine Art von Verführung zum Irrtum.

Aufgrund dieses Übels muß man vor der Lektüre ihrer Bücher warnen wegen der Täuschung und der Gefahr, die A33 sie beinhalten. So wie man den ungeübten Schwimmer vor den Gefahren der Tiefe warnen muß, so auch die Menschen vor der Lektüre solcher Bücher. Und wie man Knaben davor zurückzuhalten hat, Schlangen zu berührern, so muß man die Ohren davor bewahren, solche zweideutigen Worte zu hören. Wie ein Schlangenbändiger, der die Schlangen nicht in Anwesenheit seines kleinen Kindes anfassen darf, da er

weiß, daß es ihn nachahmen wird und wie der Vater sein will, sondern es davor warnen muß, indem er ihm ein Beispiel gibt und die Schlangen nicht vor seinen Augen berührt, so muß sich auch der gründliche Wissenschaftler verhalten. Der geübte Schlangenbändiger, der die Schlange anfaßt, zwischen Gift und Gegengift unterscheidet, das Gegengift herauspräpariert und das Gift unwirksam macht, darf das Gegengift nicht dem vorenthalten, der dessen bedarf. Der kritische und erfahrene Geldwechsler, der den Geldbeutel des Geldfälschers durchwühlt, um daraus das reine Gold hervorzuholen, das unechte und blendende aber fortwirft, darf demjenigen gegenüber nicht mit dem guten und echten (Gold) geizen, der es nötig hat. So sollte sich auch der wahre Gelehrte verhalten.

Wenn jemand, der eines Heilmittels bedarf, dieses bloß deshalb verabscheut, weil er weiß, daß es aus einer Schlange entnommen wurde, welche Quelle des Gifts ist, so muß man D129/B57 ihn aufklären. Dem Armen, der Geld nötig hat, aber davor zurückscheut, es anzunehmen, weil es aus dem Beutel eines Geldfälschers stammt, muß man zeigen, daß seine Abneigung auf reiner Unwissenheit beruht, welche der Grund dafür ist, daß er sich des Nutzens beraubt, den er eigentlich erstrebt. Man muß ihm erklären, daß die Nachbarschaft von falschem und echtem (Geld) keineswegs das echte in unechtes A34 und das unechte in echtes verwandeln kann. So verhält es sich auch mit der Nachbarschaft zwischen dem Wahren und dem Falschen. Sie macht das Wahre keineswegs unwahr und das Unwahre nicht wahr!

Das ist der Beitrag, den wir über das Übel und die Täuschung der Philosophie erwähnen wollen.

C28/D130

C. Die Lehre (der Baṭiniten) vom Unterricht und deren Unheil[102]

Nachdem ich das Studium der Philosophie beendet, sie mir angeeignet, verstanden und das Falsche als falsch erklärt

hatte, wurde mir klar, daß für mich auch mit Hilfe dieser Wissenschaft mein Ziel nicht voll zu erreichen war und daß die Vernunft keineswegs aus sich heraus alle Fragen umfassend beantworten kann und nicht einmal dazu taugt, den Schleier über allen Schwierigkeiten zu lüften. Zu dieser Zeit wurden die Baṭiniten bedeutend, und unter der Bevölkerung verbreitete sich ihre Lehre, nach der die wahre Erkenntnis der Dinge nur von einem unfehlbaren Imām, dem Hüter des Wahren, zu erlangen war. So entstand in mir der Wunsch, ihre Aufsätze zu sammeln, um ihren Inhalt kennen zu lernen, als bei mir der unabweisbare Auftrag des hohen Kalifats eintraf, ein Buch zu verfassen, welches die Wahrheit über ihre Lehre herausstellen sollte[103]. Ich konnte mich diesem Auftrag nicht entziehen. Und er wurde so zu dem äußeren Anlaß, der zu meiner bereits vorhandenen inneren Motivation hinzutrat. Ich begann also nach ihren Büchern zu suchen und ihre Aufsätze zu sammeln. Mir waren wohl schon zuvor ihre neuartigen Gedanken zu Ohren gekommen, die dem Geist der Zeitgenossen entsprachen und sich von der vertrauten Methode ihrer Vorgänger unterschieden.

Ich habe nun ihre Lehren zusammengestellt, sie in eine exakte, systematische Darstellung gebracht und sie vollständig B58 beantwortet, so daß schon einige (Sunniten)[104] die übertriebene Genauigkeit meiner Schilderung jener Lehren zum Anlaß dafür nahmen, mir vorzuwerfen: »Du betätigst dich zu ihren Gunsten. Denn die Baṭiniten selbst wären unfähig, ihre Lehren anders als durch Scheinargumente zu verteidigen, wenn du sie nicht überprüft und systematisch eingeordnet hättest.« Dieser Vorwurf ist einerseits berechtigt. Denn Aḥmad Ibn-Ḥanbal[105] hat al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī[106] – Gott A35 möge sich ihrer erbarmen – vorgeworfen, eine Schrift als Antwort auf die muʿtazilitische Doktrin geschrieben zu haben. Al-Ḥāriṯ entgegnete: »Die Antwort auf eine ketzeri- D131 sche Erneuerung ist eine (religiöse) Pflicht.« Aḥmad erwiderte: »Jawohl, aber du hast zuerst ihre Scheinargumente dargestellt, bevor du auf sie geantwortet hast. Wie kannst du sicher sein, daß nicht jemand diese Ungereimtheiten liest

und nur sie in seinem Verstand behält, deiner Widerlegung hingegen keinen Glauben schenkt? Oder er liest deine Antwort, versteht sie aber nicht?!«

Aḥmads Bemerkung ist wahr, allerdings nur in Hinblick auf jenes Scheinargument, welches weder verbreitet noch bekannt war. Wenn es jedoch verbreitet ist, wird die Antwort darauf zur Pflicht. Es ist aber unmöglich, ein solches Scheinargument zu beantworten, ohne es vorher darzulegen. C29 Sicherlich sollte man sich dabei Mühe geben, es wiederzugeben. Ich aber brauchte mich dabei gar nicht anzustrengen[107]. B59 Vielmehr war mir dieses Scheinargument schon von einem meiner Freunde her geläufig, der mich ab und zu besuchte, nachdem er einer der ihren geworden war und sich ihrer Lehre angeschlossen hatte. Er erzählte mir, daß sie (die Baṭiniten) die Schriften derer auslachen, die sich mit der Antwort auf sie beschäftigen, da sie meinen, daß sie ihr Argument gar nicht verstanden hätten. Er nannte dann dieses Argument und trug es mit ihren eigenen Worten vor. Um mich nicht dem Vorwurf auszusetzen, mir wäre die Grundlage ihres Arguments gar nicht bekannt, habe ich es dargestellt, und damit man mir nicht nachsagen konnte, ich hätte es zwar gehört, aber nicht verstanden, habe ich es aufs genaueste erörtert. D132 Es war meine Absicht, ihr Scheinargument möglichst ausführlich darzustellen und dann seine Falschheit mit dem zutreffendsten Beweis nachzuweisen.

A36 Das Ergebnis ist, daß diese Leute nichts zu bieten haben. Ihre Reden sind von keinerlei Wert. Ohne die verfehlte Unterstützung des unwissenden Freundes hätte diese Ketzerei bei ihrem schwachen Inhalt ihren Ausbreitungsgrad nicht erreicht. Die Heftigkeit des Fanatismus zwang die Verteidiger des Wahren (die Sunniten), den Streit über die Prämissen ihrer Reden mit ihnen länger (als nötig) zu führen und mit ihnen über alle ihre Aussagen zu streiten[108], wie zum Beispiel über ihre Behauptung »es bedarf des Unterrichts und des Lehrers« und »nicht jeder Lehrer ist geeignet, sondern es B60 muß ein unfehlbarer Lehrer sein«. Ihr Argument für die Darstellung des Bedürfnisses nach Unterricht und einem

Lehrer gewann an Gewicht, wobei die Position derer, die dies bestritten, schwächer wurde. Eine Gruppe war deshalb verblendet und glaubte, dies käme von der Schwäche der Lehrmeinung derer, die das Wahre unterstützten und den Weg zu der richtigen Argumentationsweise gegen die Baṭiniten nicht kannten[109]. Vielmehr ist es richtig, die Notwendigkeit eines Lehrers und dessen Unfehlbarkeit anzuerkennen. Unser unfehlbarer Lehrer aber ist Muḥammad – Friede sei über ihm. Wenn sie sagen: »Er ist tot«, so erwidern wir ihnen: »Euer Lehrer ist verborgen.« Wenn sie sagen: »Unser Lehrer hat Prediger unterwiesen und sie in die Länder gesandt und ist immer bereit, ihre Fragen zu beantworten, falls sie uneins sind oder mit einem Problem konfrontiert sind«, dann antworten wir: »Unser Lehrer hat Prediger unterwiesen, sie in die Länder gesandt und ihre Belehrung vervollkommnet.« Denn der erhabene Gott sagte: »Heute habe ich eure Religion vervollkommnet, (so daß nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet.«[110] Nach der Vervollkommnung des Unterrichts bringt weder der Tod des Lehrers noch seine Abwesenheit Schaden.

C30 Es bleibt noch ihre Aussage: »Wie könnt ihr Fragen beurteilen, über die ihr nicht unterrichtet seid? Etwa durch einen Text, von dem ihr keine Kenntnis habt? Oder durch die selbständige Meinungsbildung und Ansicht[111], worüber Streitigkeit entstehen kann?« D133 Wir erwidern darauf: »Wir tun, was Muʿāḏ[112] getan hat, A37 als der Prophet – Friede sei über ihm – ihn nach Jemen sandte. Denn er entschied sich nach dem Text, wenn dieser vorhanden, und durch selbständige Meinungsbildung, wenn er nicht vorhanden war.« Ja! Wir tun dies sogar, wie es ihre Prediger tun, wenn sie sich von ihrem Imām in weit entfernte Länder begeben. Sie können deshalb nicht nach dem Text entscheiden, weil die endlichen Texte die endlosen Fälle nicht einschließen können. Des weiteren können sie gar nicht in jedem Einzelfall zum Sitz des Imām zurückkehren. Bis er (der Prediger) die Strecke hin und her B61 zurückgelegt hat, könnte der Bittsteller längst gestorben sein, und die Rückkehr (des Predigers) wäre nutzlos.

Wer sich beim Gebet über die Richtung nach Mekka nicht sicher ist, dem bleibt nichts anderes, als sein Gebet nach eigener Meinung zu verrichten. Denn wenn er zum Aufenthaltsort des Imām fahren würde, um die Richtung Mekkas zu erfahren, verpaßt er die Gebetszeit. Wenn aber das Gebet in einer anderen Richtung als der Mekkas auf Grund der eigenen Meinung erlaubt ist, wobei die Regel lautet: »Wer sich in diesem Bemühen um eine eigene Meinung irrt, verdient eine Belohnung, wer aber das Richtige trifft, verdient eine doppelte Belohnung«[113], dann verhält es sich so in allen Fällen, die eine eigene Meinungsbildung erfordern. Es gibt dafür noch ein anderes Beispiel, das sich auf die Armensteuer bezieht. Es ist wohl möglich, daß man auf Grund eigener Meinungsbildung einen Menschen als einen Armen beurteilt, während er tatsächlich insgeheim reich ist und seinen Reichtum verbirgt. Der (Wohltäter) wird trotz seines Irrtums nicht getadelt werden, denn er hat sich seiner Überzeugung gemäß verhalten. Wenn der Baṭinīt den Einwand erhebt: »Die Meinung seines Widersachers gilt genauso wie seine eigene«, [D134] so erwidern wir: »Er ist nur gehalten, sich nach seiner eigenen Meinung zu richten, demjenigen entsprechend, der sich durch selbständige Meinungsbildung um das Wissen der Richtung Mekkas bemüht. Dieser muß seiner eigenen Meinung folgen, auch wenn andere ihm widersprechen.« Wenn der Baṭinīt sagt: »Der blinde Nachahmer (al-muqallid) folgt entweder Abū-Ḥanīfa[114], aš-Šāfiʿī[115] – Gott möge Wohlgefallen an ihnen haben – oder anderen«, antworte ich: »Nach welcher Richtung sollte sich der blinde Nachahmer im Zweifelsfall wenden, wenn unter denen, die die eigene Meinungsbildung ausüben, Meinungsunterschiede herrschen?!« Er würde dann sagen: »Er soll sich bei der eigenen Meinungsbildung darum bemühen, denjenigen zu erkennen, der über die Hinweise über die Richtung nach Mekka am besten unterrichtet ist. Dieser Meinung soll er dann folgen.« Genau so verhält es sich mit den juristischen Lehrmeinungen[116].

Die Propheten und die religiösen Führer haben die Men-

schen immer aufgefordert, sich der notwendigen Anstrengung um die Bildung der eigenen Meinung zu unterziehen, obgleich sie sich irren könnten. Sogar der Prophet – er sei gepriesen [A38] – sagte: »Ich urteile nach dem Äußeren, das Innere aber ist Gott anzuvertrauen«[117], d. h. ich urteile nur nach der bestmöglichen Meinung, die sich aus Zeugenaussagen ergibt, wobei ich mich möglicherweise irre. Nach dieser Überlieferung gibt es also selbst für die Propheten keine Si- [B62] cherheit gegen Irrtümer[118] bei solchen ähnlichen Fällen, in denen die Bildung einer eigenen Meinung erforderlich ist. Wie können wir (als gewöhnliche Menschen) darauf hoffen, diese Sicherheit zu erreichen?!

Dazu stellen die Baṭinīten zwei Fragen. Die erste bezieht sich auf eben dieses Problem: »Wenn auch (dieses Prinzip des Bemühens um die Bildung der eigenen Meinung) annehmbar ist, so kann man es doch auf dogmatische Fragen [C31] nicht anwenden. Denn wer in solchen Fragen irrt, der hat keine Entschuldigung. Wie könnte man darauf eine Antwort geben?« Ich sage: »Die Glaubensgrundsätze sind in der Schrift und in der Überlieferung enthalten. Wo es darüber hinaus um Einzelheiten und Kontroversen geht, kann man das Wahre durch das richtige Maß erkennen. Dies sind die [A39] Kriterien, die der erhabene Gott in seinem Buch erwähnt hat. Es sind fünf Kriterien, die ich in meinem Werk ›Das richtige Maß‹ dargestellt habe.«[119]

Wenn der Baṭinīt erwidert: »Deine Gegner vertreten eine andere Meinung über dieses Maß«, so antworte ich ihm: »Es [B63] ist unvorstellbar, daß man dieses Maß versteht und ihm dennoch widerspricht. Weder die Anhänger des Unterrichts (die Baṭinīten) widersetzen sich ihm, da ich es dem Koran entnommen und gelernt habe, noch die Logiker, da es den [D135] logischen Bedingungen entspricht und nicht im Widerspruch zu ihnen steht[120]. Ferner bestreitet kein Scholastiker dieses Maß, da es den theoretischen Beweisführungen entspricht, durch welche das Wahre in der Scholastik erkannt wird.«

Sagt aber der Baṭinīt: »Wenn du ein solches Maß besitzt, warum hebst du dann nicht die Meinungsunterschiede zwi-

schen den Menschen auf?«, antworte ich: »Wenn sie auf mich hören würden, könnte ich den Streit zwischen ihnen aufheben. Ich habe die Methode, wie man den Streit aufhebt, in meinem Buch ›Das richtige Maß‹ erörtert. So studiere es doch, dann wirst du sehen, daß es wahr ist und den Streit tatsächlich aufheben würde, wenn sie auf es hören würden. Aber niemand hört darauf[121]! Lediglich eine Gruppe hat auf mich gehört, so daß ich den Streit zwischen ihnen schlichten konnte, während dein Imām den Streit zwischen ihnen aufheben möchte, ohne daß sie auf ihn hören. Warum konnte er bis jetzt nichts erreichen? Warum konnte ʿAlī – Gott möge Wohlgefallen an ihm haben – ihn (den Streit) nicht aufheben, obwohl er das Haupt aller Imāme war?! Wenn er behauptet, er könne alle dazu zwingen, auf ihn zu hören, warum blieb dieser Versuch bis heute aus? Bis zu welchem Tag hat er den Versuch aufgeschoben? Führte sein Aufruf nicht zur Vermehrung der Streitigkeiten und Widersacher?! Jawohl! Fürchtete man nicht die Entstehung von Schäden durch diese Streitigkeiten? Und rechnete man nicht damit, daß dies zu Blutvergießen, zur Zerstörung der Länder, Verwaisung der Kinder, Abbruch der Wege und Plünderung des Eigentums führen könnte?! Durch den Segen eurer Beendigung der Streitigkeiten nahmen diese ein vorher nicht gekanntes Ausmaß an!«[122]

Wenn der Baṭinīt sagt: »Du behauptest, den Streit zwischen den Menschen aufheben zu können. Derjenige, der zwischen den widersprechenden Lehrmeinungen und gegensätzlichen Unterschieden unschlüssig schwankt, empfindet keine Notwendigkeit gerade auf dich zu hören und nicht auf deinen Gegner. Die meisten Widersacher sind gegen dich, so daß es zwischen dir und ihnen keinen Unterschied gibt.« Dies ist ihre zweite Frage. A40/B64

Darauf antworte ich: »Dies kann auf dich selbst angewandt werden. Wenn du diesen Unschlüssigen zu dir einlädst, könnte er sagen: ›Wodurch erhältst du den Vorzug vor deinen Widersachern, während, bei meinem Leben, die meisten Gelehrten doch gegen dich sind?‹ Wirst du (Oh Baṭinīt!) ihm etwa antworten: ›Mein Imām ist durch die Textüberlieferung bestimmt‹? Wer würde dir in bezug auf den Texthinweis glauben, wenn der Unschlüssige den Text nicht von dem Propheten selbst gehört hat? Ihm sind deine Thesen unbekannt, wobei unter den Wissenschaftlern Einigkeit darüber besteht, daß sie Lügen und Erfindungen sind.«[123] C32 D136

»Gesetzt den Fall, er gibt dir in der Frage der Textüberlieferung Recht. Wenn die Ursache seiner Unschlüssigkeit sich aber auf das Prinzip der Prophetie bezieht und er sagen würde: ›Zugegeben, dein Imām bringt das gleiche Wunder wie Jesus hervor‹ und sagen würde: ›Der Beweis für meine Glaubwürdigkeit besteht darin, daß ich deinen (toten) Vater wieder ins Leben zurückrufen kann!‹; und (wenn) er ihn dann auch tatsächlich wieder lebendig machte und nun mit mir darüber sprechen würde, daß er (doch deshalb) glaubwürdig sei: Wie kann ich seine Glaubwürdigkeit erkennen, wo doch nicht alle Menschen die Glaubwürdigkeit Jesus' – Friede sei über ihm – durch dieses Wunder erfahren haben?![124] Im Gegenteil treten dabei eine Fülle von Fragen auf, die nur durch die gründliche und rationale Reflexion geklärt werden können, während bei dir (Oh Baṭinīt!) die rationale Reflexion keine Beachtung findet. Niemand (kann) erkennen, daß ein Wunder die Glaubwürdigkeit (eines Propheten) beweist, wenn er die Magie nicht erkennt und zwischen ihr und dem Wunder unterscheidet, und wenn er nicht begreift, daß Gott seine Diener nicht irreführt[125]. Die Frage, ob Gott die Menschen irreleitet, und die Schwierigkeit, darauf eine Antwort zu geben, sind bekannt[126]. Wie kannst du all das zurückweisen, wo doch dein Imām deine Gefolgschaft nicht mehr verdient als seine Widersacher, so daß er auf die rationalen Beweise zurückgreifen muß, welche du doch ablehnst[127], sein Widersacher sich aber zugleich auf ähnliche, ja sogar viel klarere Beweise stützt?!« B65 A41

Diese zweite Frage (s. o.) wendet sich so stark gegen sie selbst, daß, wenn sie sich vom Ersten bis zum Letzten versammelt hätten, um eine Antwort darauf zu finden, keine geben könnten. Das Unheil entstand nur dadurch, daß

einige Törichte sich mit ihnen auf einen Dialog einließen, sich aber nicht mit dem Kern (der baṭinītischen Lehre), sondern (lediglich) mit der Antwort darauf beschäftigten, weshalb sich der Dialog in die Länge zog und nicht so schnell in den Verstand eindringen konnte. Deshalb ist diese Antwort für die Menschen ungeeignet[128].

Wenn jedoch jemand sagt, dies sei der eigentliche Kern, (und fragt), ob es dafür eine Antwort gäbe, so sage ich: »Ja! Die Antwort darauf ist folgende: Wenn der Unschlüssige seine Verlegenheit gesteht, jedoch nicht in der Lage ist, die Ursache seiner Verlegenheit zu bestimmen, so wird man ihm sagen: ›Du bist wie ein Kranker, der sagt, er sei krank, seine Krankheit aber nicht näher bestimmt und dennoch nach einem Heilmittel verlangt.‹ (Ferner) würde man ihm sagen, es gäbe in der ganzen Welt kein Heilmittel gegen Krankheit im Allgemeinen, sondern gegen eine bestimmte Krankheit, wie etwa gegen Migräne oder Diarrhöe und andere. So müßte der Unschlüssige das Problem bestimmen (über das er unschlüssig ist). Wenn er dieses Problem herausfindet, so zeigst du ihm das Wahre darüber durch einen der fünf Maßstäbe, D137 die keiner versteht, ohne zuzugeben, daß dies das wahre Maß ist, dem jeder beim Abwägen vertraut. Folglich C33 versteht er dieses Maß und damit auch die Richtigkeit des Abwägens, genauso wie ein Arithmetikschüler sowohl die Grundlage der Arithmetik versteht als auch die Tatsache anerkennt, daß sein Arithmetiklehrer die Arithmetik beherrscht und sie wahrheitsgetreu unterrichtet. Ich habe dies alles zuerst in meinem Buch ›al-Qisṭās al-mustaqīm‹ (›Das richtige Maß‹) in einem Umfang von zwanzig Seiten dargelegt. Darüber kann man dort nachlesen.«

Das Ziel kann jetzt nicht sein, die Falschheit ihrer Lehrmeinung nachzuweisen. Denn ich habe dies schon in meinem Buch »al-Mustaẓhirī«[129] dargelegt, zweitens in »Ḥuǧ- B66 ǧat al-ḥaqq«[130], das eine Antwort auf Fragen, die mir während meines Aufenthalts in Baġdād vorgelegt wurden, enthält; drittens in »Mufaṣṣil al-ḫilāf«[131] in zwölf Kapiteln als eine Antwort auf eine mir in Ḥamadān vorgelegte Rede.

Viertens in meinem Buch »ad-Daraǧ«[132], in dem tabellarisch die Antwort auf die dürftigen Ansichten dargelegt ist, die mir in Ṭūs vorgetragen wurden. Fünftens in meinem Buch A42 »Al-Qisṭās al-mustaqīm« (»Das richtige Maß«)[133]. Letzteres ist ein selbständiges Buch, dessen Ziel es ist, dem Interessierten das Kriterium der Wissenschaften und die Entbehrlichkeit des unfehlbaren Imām aufzuzeigen.

Vielmehr ist es das Ziel, nachzuweisen, daß diese Leute kein Heilmittel besitzen, das die Menschen vor der Dunkelheit der Meinungsverschiedenheit retten könnte. Trotz ihrer Unfähigkeit, den Beweis für die Ernennung des Imām zu erbringen, haben wir ihnen vorgeblich die Notwendigkeit des Unterrichts durch einen unfehlbaren Imām zugestanden und daß er derjenige ist, den sie bestimmt haben. Dann fragten wir sie nach dem Wissen, das sie von diesem Unfehlbaren gelernt hätten. Wir legten ihnen ferner die Probleme vor, die sie nicht verstanden, geschweige denn gelöst haben[134]. In ihrer Unfähigkeit verwiesen sie auf den verborgenen Imām und sagten dazu: »Es ist unabdingbar, zu ihm zu reisen.« Das Erstaunliche dabei ist ihre Eigenart, daß sie ihr ganzes Leben auf der Suche nach dem Lehrer verbringen und frohlocken, ihn bereits gefunden zu haben, wobei sie in Wirklichkeit nichts von ihm gelernt haben! Ihr Beispiel ähnelt ei- D138 nem mit Dreck beschmierten Menschen, der bei der Suche nach Wasser müde wird. Wenn er es aber endlich gefunden hat, dann macht er davon keinen Gebrauch und bleibt mit Dreck beschmiert.

Es gab unter ihnen einen, der behauptete, etwas von ihrer Wissenschaft zu kennen. Aber das Ergebnis dessen, was er erwähnte, war nur ein Teil der armseligen Philosophie des Pythagoras[135], eines früheren Alten, dessen Lehre die dürftigste aller philosophischen Lehren ist. Schon Aristote- B67 les hat ihm geantwortet und sogar ihre Lehren[136] (die Lehren der Vorsokratiker) für schwach und unbrauchbar gehalten. Davon wird in dem Buch »Die lauteren Brüder« berichtet. In der Tat ist dies eine dürftige und unwesentliche Philosophie.

Es ist erstaunlich, wie man sein ganzes Leben lang im Streben nach Wissen verbringt, sich dann mit einem solchen C34 armseligen und nutzlosen Wissen begnügt und (noch dazu) glaubt, das höchste Ziel aller Wissenschaften erreicht zu haben!

A43 Wir prüften auch solche Menschen und haben ihr Äußeres und Inneres ergründet. Ihr ganzes Ziel besteht darin, die gewöhnlichen Menschen und die Einfältigen zu verlocken, indem sie ihnen die Notwendigkeit eines Lehrers darlegen und im Streit über die Leugnung der Notwendigkeit des Unterrichts mit heftigen und überzeugenden Worten auftreten. Sobald jemand ihnen bei der Begründung der Notwendigkeit des Lehrers hilft und sagt: »Gib uns etwas von seinem Wissen und laß' uns aus seinem Unterricht Nutzen ziehen«, steht der Baṭinīt auf und sagt: »Wenn du mir bis hierher Recht gibst, so suche ihn nun selbst!« Er (der Baṭinīt) bietet nur diesen Brocken an[137], weil er sich dessen bewußt ist, daß man ihn in seiner Unfähigkeit entlarven würde und er nicht in der Lage wäre, auch nur die geringsten Probleme zu begreifen, geschweige denn eine Antwort darauf zu geben.

Das ist die Wahrheit über ihre Lage. Erprobe sie, und du wirst sie verabscheuen. Als wir sie erprobt hatten, ließen wir die Finger von ihnen.

B68/C35 D139

D. Die Wege der Ṣūfī (Mystiker)

Nachdem ich die Beschäftigung mit diesen Wissenschaften beendet hatte, wandte ich mich mit großem Eifer dem Weg der Mystiker zu. Ich erkannte, daß ihr Weg[138] nur durch die Verbindung von Theorie und Praxis nachvollziehbar ist. Der Ertrag ihrer Tätigkeit[139] besteht darin, die Hindernisse für die Entfaltung der Seele zu beseitigen und sich über ihre verwerfliche Gesinnung und ihre bösen Eigenschaften zu erheben, um so das Herz von all dem, was außer Gott ist, zu befreien und es mit der (ständigen) Anrufung Gottes zu schmücken.

Die Theorie war für mich leichter als die Praxis. So begann ich, mir ihre Lehren durch die Lektüre ihrer Schriften anzueignen, zum Beispiel »Qūt al-qulūb« (»Die Nahrung der Herzen«) von Abū-Ṭālib al-Makkī[140], die Bücher von al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī[141] und die überlieferten Aphorismen von al-Ǧuneid[142], aš-Šiblī[143], Abū-Yazīd al-Bisṭāmī[144] – Gott D140 möge ihre Seelen heiligen – und andere Bücher ihrer Meister, bis ich den Kern ihrer wissenschaftlichen Ziele erkannt und mir angeeignet hatte, was man sich über ihren Weg durch Lernen und Zuhören aneignen kann.

Es schien mir klar, daß man zu ihren spezifischen Eigenschaften nicht durch Studium, sondern nur durch Schmecken[145], (seelisches) Erleben[146] und Verwandlung der Eigenschaften[147] gelangen kann. Und was für ein Unterschied, ob A44 man die Definition der Gesundheit und der Sattheit, ihre Ursachen und Bedingungen kennt, oder ob man selbst ge- A45/B69 sund und satt ist! Und was für ein Unterschied, ob man die Definition der Trunkenheit kennt, welche ein Ausdruck eines Zustandes ist, der entsteht, wenn Dämpfe vom Magen hinaufsteigen und das Denkvermögen beherrschen, oder ob B70/D141 man selbst betrunken ist und von der Definition keine Ahnung hat! Es besteht auch ein Unterschied zwischen einem Betrunkenen, der über Trunkenheit (von vornherein) nichts weiß, und einem solchen, der zwar (an sich) darüber Bescheid weiß, im Zustand der Trunkenheit aber nichts von seiner Kenntnis hat[148]. Der Nüchterne[149] kennt die Bestimmung und die Ursache der Trunkenheit, ohne selbst betrunken zu sein. Der Arzt, wenn er selbst krank ist, kennt die Definition der Gesundheit, ihre Ursachen und Heilmittel, obwohl er seiner Gesundheit beraubt ist. So ist es auch ein Unterschied, ob du das Wesen der Askese, ihre Bedingungen und Ursachen theoretisch kennst, oder ob du (selbst) ein Asket bist und dein Erlebniszustand die Entsagung der Welt ist.

Deshalb erkannte ich mit Sicherheit, daß die Mystiker Menschen der Erlebniszustände, nicht aber der bloßen Reden sind. Was ich durch theoretische Wissenschaft lernen C36

konnte, hatte ich mir angeeignet. Es blieb, was nicht durch Zuhören und Lernen, sondern durch Schmecken und Handeln zu erlangen ist[150]. Durch meine Beschäftigung mit den von mir betriebenen Wissenschaften und eingeschlagenen Wegen entstand in mir im Untersuchen der beiden Arten der Wissenschaften, nämlich der religiösen und der rationalen[151], ein unerschütterlicher Glaube an den erhabenen Gott, an die Prophetie und an den Jüngsten Tag. Diese drei Glaubensgrundsätze sind in meiner Seele nicht durch einen bestimmten niedergeschriebenen Beweis, sondern durch B71 unzählige festverwurzelte Ursachen, Begleitumstände und Erfahrungen begründet, deren Einzelheiten nicht aufgezählt werden können.

Mir war bereits klar geworden, daß es keine Hoffnung auf die Glückseligkeit im Jenseits gibt außer durch Frömmigkeit und Enthaltung der Seele von allen Neigungen, und daß der Kern all dessen ist, die Bindung des Herzens an die Welt zu lösen, indem man von dem verführerischen Diesseits Abstand nimmt und sich dem ewigen Jenseits zuwendet und sich dem erhabenen Gott mit völliger Entschlossenheit hin- A46 gibt. Ferner war mir klar geworden, daß man dies nicht anders als dadurch erreicht, daß man auf Ruhm und Reichtum verzichtet und vor Beschäftigungen und Bindungen flieht.

D142 Daraufhin betrachtete ich meine eigenen Lebensverhältnisse. Ich fand mich in Bindungen verstrickt, die mich von allen Seiten erfaßten. Meine Arbeiten – unter ihnen als beste meine Lehrtätigkeit und der Unterricht – erschienen mir im Hinblick auf den Weg zum Jenseits als Beschäftigungen mit unbedeutenden und nutzlosen Wissenschaften[152]. Dann dachte ich über die Intention meiner Lehrtätigkeit nach und befand sie als unrein vor dem erhabenen Gott. Ihr Beweggrund und ihre Motivation waren das Streben nach Ruhm und großem Ansehen. So war ich sicher, an den Rand eines Abgrundes zu geraten und mich der Hölle zu nähern, falls ich nicht schlagartig mit der Änderung meiner Lebensweise beginnen sollte.

Deshalb hörte ich nicht auf, eine Zeit lang darüber nachzudenken, als ich noch die Freiheit der Wahl hatte; an einem Tag entschied ich mich für die Abreise aus Baġdād, um Abstand zu den dortigen Verhältnissen zu gewinnen, und schon am nächsten Tag widerrief ich diesen Entschluß. Kaum machte ich einen Schritt vorwärts, machte ich auch einen zurück. Am Morgen war ich von dem wahrhaftigen Verlangen nach dem Jenseits beseelt, am Abend wurde dieser Wunsch von der Streitmacht der Neigung angegriffen, so daß er wieder nachließ. So rissen mich die Leidenschaften der Welt mit ihren Fesseln hin und her, damit ich bliebe, während der Herold des Glaubens mich aufrief: »Mach dich auf den Weg! Mach dich auf den Weg! Es bleibt vom Leben nur wenig, und eine lange Reise steht dir noch bevor. Alles Wissen und B72 Handeln, das dich beschäftigt, ist Heuchelei und Ein- C37 bildung! Wenn du dich nicht jetzt auf das Jenseits vorbereitest, wann willst du es dann tun? Wenn du mit diesen Verhältnissen nicht jetzt brichst, wann willst du es dann tun?« Daraufhin wurde in mir das Motiv bestärkt, und die Entscheidung zur Flucht wurde zur Gewißheit.

Dann aber kehrte der Satan zurück und sagte: »Dies ist bloß ein vorübergehender Zustand. Wehe dir, wenn du ihm nachgibst, denn er verfliegt schnell. Wenn du ihm aber einmal Folge geleistet hast, dein großes Ansehen und deine sicheren, geordneten, von Ärgernissen und Störungen freien A47 Verhältnisse und deine unangefochtene Sicherheit, frei von jeder Streitigkeit mit den Gegnern, aufgegeben hast, so könnte es sehr wohl sein, daß deine Seele sich nach all dem zurücksehnt, eine Rückkehr dir jedoch dann nicht mehr möglich sein wird.«

So stand ich sechs Monate lang von Raǧab 488 n. H. (Juli 1095 n. Chr.) an unschlüssig zwischen den Anziehungskräften der Leidenschaften des Diesseits und den Forderungen des Jenseits. In diesem Monat wandelte sich die Sache von einer Angelegenheit der freien Entscheidung zu einer des Zwangs. Denn Gott ließ meinen Mund verstummen, so daß ich an meiner Lehrtätigkeit gehindert wurde. Um meinen B73

D143 Schülern, die zu mir kamen, einen Gefallen zu tun, bemühte ich mich, wenigstens einen einzigen Tag zu unterrichten. Doch meine Zunge vermochte kein einziges Wort hervorzubringen. Es gelang mir einfach nicht, etwas zu sagen. Diese Hemmung meiner Zunge hinterließ eine Traurigkeit im Herzen, wodurch die Fähigkeit zum Verdauen und zum Schmecken von Speisen und Getränken verloren ging. Ich konnte weder einen Brei schlucken noch einen Bissen verdauen. Dadurch wurden meine Kräfte so geschwächt, daß A48 die Ärzte die Hoffnung auf Heilung aufgaben und sagten: »Dies ist eine Sache, die das Herz befallen hat und von da aus auf das Gemüt übergegangen ist. Dafür gibt es keine ärztliche Behandlung, es sei denn man erholt sich selbst von dem Kummer, der die Seele befallen hat.»

Als ich meine Unfähigkeit spürte und meine Entscheidungsfreiheit völlig verlor, suchte ich Zuflucht bei dem erhabenen Gott. Es war die Zuflucht desjenigen, der in seiner Zwangslage keinen Ausweg mehr sah. Er antwortete mir als der, »der den erhört, der in Not ist, wenn er zu ihm betet.«[153] Er erleichterte meinem Herzen die Abkehr von Ruhm und Reichtum, Familie und Freunden. Ich gab den Entschluß vor, nach Mekka abzureisen, während ich heimlich meine Reise nach Damaskus vorbereitete. Dies tat ich B74 aus Furcht, daß der Kalif und alle meine Freunde meine Entscheidung, in Damaskus zu bleiben, erfahren könnten. Deshalb betrieb ich mit allen Kunstgriffen meine Abreise aus Baġdād, während ich entschlossen war, niemals dorthin zurückzukehren. Ich war den Angriffen der religiösen Führer des Irak ausgesetzt. Denn es gab unter ihnen keinen, der ein C38 religiöses Motiv für die Abwendung von meiner bisherigen Lebensweise anerkennen wollte, da sie glaubten, meine (bisherige) Stellung sei die höchste in der Religion.

»Dies ist (nun einmal) der Stand ihres Wissens, den sie erreicht haben.«[154] Dabei gerieten die Leute auf der Suche nach Motiven für mein Verhalten in Verwirrung. Außerhalb des Irak vermutete man, die Furcht vor den Herrschern sei für mich bestimmend gewesen. Wer aber den Herrschern

nahe stand und sah, wie diese eng an mir hingen und mir ergeben waren, während ich mich von ihnen abwandte und auf ihre Bitte keine Rücksicht nahm, der sagte: »Dies ist eine göttliche Fügung, für die es keinen anderen Grund gibt außer einem bösen Blick, der die Muslime und die Schar der Gelehrten traf.«

Also verließ ich Baġdād[155], nachdem ich meinen gesamten D144 Besitz verteilt hatte und nur das behielt, was für mich und meine Kinder zum Lebensunterhalt nötig war. Ich tat dies mit der Begründung, daß die Staatseinkünfte des Irak für Wohltätigkeitszwecke bestimmt waren und einer Stiftung zugunsten der Muslime zuflossen[156]. Nirgendwo in der Welt habe ich eine Institution gefunden, die es einem Gelehrten besser erlaubt hätte, für seine Familie zu sorgen.

Ich begab mich nach Damaskus, wo ich mich ungefähr zwei Jahre lang aufhielt. Während dieser Zeit nahmen mich Zu- A49 rückgezogenheit, Einsamkeit, (religiöse und geistige) Übungen und Kampf (gegen das eigene Ich) voll in Anspruch, womit ich danach trachtete, die Seele zu läutern, die (ethische) Gesinnung zu verbessern und das Herz für die Anrufung des erhabenen Gottes zu reinigen, wie ich dies von der Wissenschaft der Ṣūfīs gelernt hatte. Eine Zeit lang zog ich mich in die Moschee von Damaskus zurück. Ich stieg auf das Minarett und schloß mich dort den ganzen Tag lang ein[157]. Danach ging ich nach Jerusalem. Täglich begab ich mich in die B75 Felsenmoschee[158] und schloß mich auch hier ein. Danach bewegte mich der Drang nach der Erfüllung der Pilgerpflicht und der Erlangung der Hilfe durch die Segnungen Mekkas und Medīnas und dem Besuch des Grabes des Gesandten Gottes – Friede sei über ihm – nach der Erledigung des Besuches des Grabes des Geliebten Gottes[159] Abrāhām – Gottes Friede sei über ihm. Ich reiste also nach Ḥiǧāz[160].

Eine Weile später zogen mich verschiedene Sorgen und die Bitten (meiner Kinder) in die Heimat. Ich kehrte also zurück, obwohl mir der Gedanke an eine Heimkehr so weit entfernt war wie wohl keinem anderen. Auch in der Heimat suchte ich die Zurückgezogenheit im Streben nach der Ein-

samkeit und der Reinigung des Herzens, die der Anrufung C39 Gottes dienen. Jedoch hatten die Zeitereignisse, wichtige Familienangelegenheiten und die Erfordernisse des täglichen Lebens Einfluß auf die Weise (der Verwirklichung) meines Zieles und störten die Reinheit meiner Einsamkeit, die zu erleben mir nur gelegentlich gelang. Trotzdem gab ich die Hoffnung nicht auf, dieses Ziel zu erreichen. Hindernisse hielten mich davon ab, doch fand ich immer wieder den Weg in die Reinheit meiner Einsamkeit zurück.

Zehn Jahre dauerte dieser Zustand an. Während dieser Zeit der Zurückgezogenheit erschlossen sich mir Dinge, die D145 ich weder aufzählen noch ergründen kann. Folgendes möchte ich hier erwähnen, damit man daraus Nutzen zieht: Ich wußte mit Gewißheit, daß die Ṣūfī diejenigen sind, die auf dem Wege des erhabenen Gottes voranschreiten, besonders weil ihre Lebensweise die beste aller Lebensweisen, ihr Weg der richtigste aller Wege und ihre Gesinnung die reinste aller Gesinnungen ist. Ja sogar, wenn man die Vernunft aller Vernünftigen, die Weisheit aller Weisen und das Wissen der Gelehrten, denen sich die Geheimnisse der Offenbarung erschlossen haben, in sich vereinigte, um auch nur etwas von der Lebensweise und der Gesinnung der Ṣūfī zu verändern und durch etwas Besseres zu ersetzen, so würde ihnen dies nicht gelingen. Denn alle ihre Bewegungen und Ruhehaltungen, in ihrem Äußeren wie auch im Inneren, sind der Licht-A50 nische der Prophetie entnommen[161]. Hinter diesem Lichte der Prophetie gibt es kein anderes Licht auf Erden, von dem Erleuchtung erlangt werden kann.

Im allgemeinen, was könnte man über einen solchen Weg B76 sagen? Seine Reinheit ist die erste Bedingung, nämlich die gänzliche Reinigung des Herzens von allem, was außer dem erhabenen Gott ist. Der Schlüssel zu dieser Reinigung, welcher sich zu ihr verhält wie die Gebetseröffnung zum Gebet selbst, ist das gänzliche Versinken[162] des Herzens in die Anrufung Gottes. Ihr letztes Ziel ist das völlige Aufgehen[163] in Gott. Dies ist zumindest das Ende in bezug auf die Anfänge, die sich dem Bereich der freien Wahl und der Selbstaneig-

nung beinahe entziehen[164], was wahrhaftig der Anfang des Weges ist. Was davor ist[165], ähnelt einem Vorraum für den, der ihn beschreiten will.

Der Anfang des Weges beginnt mit Visionen und Offenbarungen, so daß sie (die Ṣūfīs) im Wachzustand die Engel und die Geister der Propheten schauen können. Sie hören Stimmen und empfangen segensreiche Botschaften von ihnen. Dann erhöht sich dieser Zustand von dem bloßen Schauen der Bilder und der Symbole zu Stufen, die mit Worten nicht mehr beschrieben werden können. Niemand kann versuchen, dies auszudrücken, ohne daß seine Beschreibung einen klaren Fehler enthält, den er nicht umgehen kann.

Allgemein gesagt führt die Sache zu einer Nähe Gottes, die sich die eine Gruppe annähernd als Innewohnen[166], die andere als Vereinigung[167] und noch eine andere als Erlan- D146 gung[168] vorstellt. All dies ist falsch. Wir zeigten die Gründe dafür in unserem Buch »al-Maqṣid al-asnā« (»Das erha- C40 benste Ziel«)[169]. Wer einen solchen Zustand erlebt, sollte nicht mehr darüber aussprechen als (dieser Vers besagt):

> Es geschah, was geschah,
> Ich erinnere es nicht.
> Als Gutes vermut' es,
> Erfrage es nicht.[170]

Allgemein ausgedrückt: Wem nicht etwas davon durch Schmecken beschert ist, wird von der Wirklichkeit der Prophetie nichts anderes als den Namen erfahren. Die Wundertaten der Heiligen stellen die ersten Kennzeichen der Propheten dar. Dieses war der anfängliche Zustand des Gesandten Gottes Muḥammad – Segen und Friede sei über ihm –, als er zu dem Berg Ḥirā'[171] ging, wo er mit seinem Gott allein war und betete, so daß die Araber von ihm sagten: »Muḥammad liebt seinen Gott leidenschaftlich.« B77

A51 Dies ist ein Zustand, der von demjenigen als Wirklichkeit durch Schmecken empfunden wird, der sich auf diesen Weg begibt. Wem dieses Schmecken nicht selbst geschenkt wird,

der kann sich durch Erfahrung und Bericht anderer darüber vergewissern, wenn er häufig mit ihnen (den Ṣūfīs) verkehrt, damit er aus Indizien dies mit Sicherheit versteht. Wer auch immer an ihrer Gesellschaft teilnimmt, gewinnt von ihnen diesen Glauben. Denn sie sind Leute, deren Gefährte niemals unglücklich ist. Wem aber diese Gesellschaft nicht geschenkt wird, der sollte durch eindeutige Beweise die Gewißheit der Möglichkeit dieses Zustandes erfassen, wie wir dies in unserem Buch »ʿAǧāʾib al-qalb« (»Die Wunder des Herzens«)[172] aus unserer Enzyklopädie »Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften« dargestellt haben.

Die Vergewisserung durch Beweise ist Erkenntnis, das Erleben des Zustandes (der Nähe Gottes) ist Schmecken, und das Akzeptieren von Berichten und Erfahrungen anderer im Vertrauen auf sie ist Glaube. Dies sind drei Stufen: »Gott läßt diejenigen von euch in die Höhe steigen, die glauben und denen das Wissen gegeben ist.«[173] D147

Danach kommen unwissende Leute, welche die Grundlage all dessen verleugnen und sich darüber wundern. Sie hören, spotten und sagen: »Erstaunlich! Wie können sie bloß so spinnen!« Über diese Leute sagte der erhabene Gott: »Unter ihnen (den Ungläubigen) gibt es welche, die hören dir zu. Aber wenn sie schließlich von dir weggehen, sagen sie zu denen, denen das Wissen gegeben worden ist: ›Was hat er eben gesagt?‹ Das sind diejenigen, denen Gott ihr Herz versiegelt hat und die (nur) ihren (persönlichen) Neigungen folgen.«[174] Gott hat ihre Ohren versiegelt und ihre Augen geblendet.

Durch (meine eigene) Ausübung ihres Weges ist mir in unbedingter Weise die Wirklichkeit der Prophetie und ihre besondere Eigenschaft klar geworden. Deshalb muß sich die Aufmerksamkeit auf ihre Grundlage richten, weil die Menschen sie dringend nötig haben.

III. Die Wirklichkeit der Prophetie und ihre Notwendigkeit für alle Menschen

B78/C41 D148

Wisse, daß das Wesen des Menschen in seiner ursprünglichen Natur[175] leer und einfach, ohne jegliche Erfahrung der Welten des erhabenen Gottes geschaffen ist. Diese Welten sind zahlreich. Keiner kann sie zählen außer dem erhabenen Gott, wie er selbst es ausgesprochen hat: »Über die Heerscharen deines Herren weiß er nur selber Bescheid.«[176] Der Mensch erlangt die Erfahrung der Welten durch Sinneswahrnehmungen. Jede dieser Sinneswahrnehmungen ist dazu geschaffen, daß der Mensch die Welt der existierenden Dinge erkundet. Mit »Welten« meinen wir die Gattungen der existierenden Dinge. A52 B79

Das erste, was im Menschen geschaffen wird, ist der Tastsinn, mit dem er viele Gattungen der existierenden Dinge wahrnimmt, wie Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, Sanftheit, Rauheit und anderes. (Aber) der Tastsinn ist mit Sicherheit unfähig, die Farben und die Töne wahrzunehmen. Sie sind sogar für den Tastsinn so gut wie nicht vorhanden.

Dann wird ihm das Sehvermögen geschaffen, mit dem er die Farben und die Gestalten wahrnimmt. Das ist die umfassendste aller Sinneswelten. Dann wird ihm Gehör eingehaucht, wodurch er Töne und Melodien hört. Danach wird ihm der Geschmack geschaffen und so fort, bis er die Welt der Sinne hinter sich läßt. Erst dann wird ihm das Unterscheidungsvermögen im Alter von beinahe sieben Jahren geschaffen. Dies ist aber ein weiteres Stadium der Entwicklung seiner Existenz. In ihm nimmt er Dinge wahr, die die Welt der Sinneswahrnehmungen überschreiten, von denen nichts in der Sinnenwelt existiert. A53

Dann steigt er auf in ein anderes Stadium, in dem ihm die Vernunft geschaffen wird, wodurch er Notwendigkeiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten und andere Dinge wahrnimmt, die in den frühen Stadien nicht existieren.

Jenseits der Vernunft gibt es ein anderes Stadium, in dem sich ein anderes Auge öffnet, mit dem er das Verborgene und was in der Zukunft geschehen wird und andere Dinge erblickt, von denen die Vernunft ebenso ausgeschlossen ist wie das Unterscheidungsvermögen von der Wahrnehmung der rationalen Dinge (Intelligibilia) und das Sinnesvermögen von den Wahrnehmungen des Unterscheidungsvermögens. So wie der Unterscheidungsfähige dann, wenn ihm die rationalen Dinge vorgelegt würden, diese zurückweisen und für unwahrscheinlich halten würde, so weisen manche Vernunftbegabte die Erkenntnisse der Prophetie zurück und halten diese für unwahrscheinlich. Das ist die Ignoranz selbst! Denn sie haben keinen anderen Beweis, auf den sie sich stützen, als daß die Prophetie ein Entwicklungsstadium für sie darstellt, das sie nicht erreicht haben, und deshalb vermuten sie, daß es an sich selbst nicht existiert! Ein Blindgeborener würde die Farben und die Formen nicht verstehen und ihre Existenz nicht zugeben, wenn er sie nicht durch übereinstimmenden Bericht und Hörensagen erführe und man ihm nicht von Anfang an davon erzählte. Der erhabene Gott hat dies alles seinen Geschöpfen näher gebracht, indem er ihnen ein Modell für die Eigenheit der Prophetie gab, nämlich den Schlaf. Der Schlafende nimmt das wahr, was in der Zukunft geschehen wird, entweder unmittelbar oder in Form eines Bildes, das durch Deutung erklärt wird.

Wenn jemand dies nicht selbst erfahren hätte und man ihm mitteilen würde: »Es gibt Menschen, die ohnmächtig umkippen als wären sie tot, wobei Tastsinn, Gehör und Sehvermögen sie verlassen, und die dann das Verborgene wahrnehmen«, so würde er dies bestreiten, einen Beweis für dessen Unmöglichkeit erbringen und sagen: »Die Sinnesorgane sind die Mittel der Wahrnehmung. Wer also diese Dinge nicht wahrnimmt, wenn die Sinnesorgane präsent und funktionsfähig sind, der wird sie bei ihrem Stillstand erst recht nicht wahrnehmen.«

Dies ist eine Art von Schluß, die durch praktische Erfahrung und Beobachtung widerlegt wird. Wie die Vernunft ein

Stadium in der Entwicklung des Menschen darstellt, in dem ein Auge entsteht, wodurch man verschiedene Arten von rationalen Dingen schaut, von denen die Sinne ausgeschlossen sind, so verhält es sich mit der Prophetie: Sie ist der Ausdruck eines Stadiums, in dem ein Auge entsteht, das ein Licht besitzt und in dessen Licht das Verborgene und andere Dinge sichtbar werden, welche die Vernunft nicht wahrnimmt.

Zweifel an der Prophetie bezieht sich entweder auf ihre Möglichkeit, ihre Existenz oder auf ihr Auftreten in einer bestimmten Person.

Der Beweis für ihre Möglichkeit ist ihre Existenz[177], und der Beweis ihrer Existenz ist das Vorhandensein bestimmter Erkenntnisse in der Welt, die nicht allein durch Vernunft erlangt werden können wie etwa die Wissenschaften der Medizin und der Astronomie. Wer nach diesen Erkenntnissen strebt, der erfährt in unbedingter Weise, daß sie durch nichts als durch göttliche Inspiration und den Beistand des erhabenen Gottes erlangt werden können, denen aber das Experiment keinen Zugang bietet. Denn unter den astronomischen Gesetzen gibt es welche, die sich in allen tausend Jahren ein einziges Mal bewahrheiten. Wie kann dies durch ein Experiment erfaßt werden? Genauso verhält es sich mit den Eigenschaften der Medikamente[178].

Durch diesen Beweis ist es klar geworden, daß ein Weg zur Erfahrung solcher Dinge möglich ist, die nicht von der Vernunft erkannt werden können. Das ist es, was mit »Prophetie« gemeint ist. Das heißt aber nicht, Prophetie bedeute allein die Erfahrung solcher Dinge. Vielmehr ist die Wahrnehmung dieser Art, welche über die Wahrnehmung der Vernunft hinausgeht, eine der Eigenschaften der Prophetie. Darüber hinaus hat sie viele andere Eigenschaften. Was wir erwähnten, ist nur ein Tropfen aus ihrem Meer. Wir erwähnten dies, weil du über ein Modell von ihr verfügst, nämlich deine Wahrnehmung im Schlaf. Ferner besitzt du Erkenntnisse von ihrer Art in der Medizin und der Astronomie, nämlich die Wunder der Propheten, zu denen die Intellektuellen vermittels der Vernunft niemals Zugang finden.

Die übrigen Eigenschaften der Prophetie werden nur duch das Schmecken erkannt, wenn man sich auf den Weg der Mystik begibt. Denn dies hast du nur durch ein Beispiel verstanden, das dir gegeben wurde, nämlich den Schlaf. Ohne dieses hättest du nicht zugestimmt. Wenn der Prophet [A55/B82] eine Eigenschaft besitzt, für die du gar kein Beispiel hast, so kannst du sie niemals verstehen. Wie kannst du sie also für glaubhaft halten? Der Glaube folgt erst nach dem Verstehen. Dieses Modell kommt zu Beginn des Weges der Mystik zustande. Dadurch entsteht (zum einen) eine Art von Schmekken entsprechend dem Erlangten und (zum anderen) eine Art von Überzeugung von dem noch nicht Erlangten durch Vergleich mit dem (bereits) Erlangten. Diese einzige Eigenschaft genügt dir, um an die Grundlage der Prophetie zu glauben.

[D151] Wenn du daran zweifelst, ob eine bestimmte Person ein Prophet sei oder nicht, so erlangst du die Gewißheit nur durch die Kenntnis ihres habituellen Verhaltens entweder durch Beobachtung oder durch übereinstimmenden Bericht und durch Hörensagen. Denn wenn du Kenntnis von Medizin und Recht hast, so wirst du Juristen und Mediziner durch Beobachtung ihres Habitus und Vernehmen ihrer Aussagen erkennen, auch dann, wenn du sie persönlich gar nicht gesehen hast. Du bist auch nicht unfähig zu erkennen, daß aš-Šāfiʿī [179] – Gott möge sich seiner erbarmen – ein Jurist und Galen [180] ein Mediziner war, und zwar durch eine wahrhafte Erkenntnis, die nicht nachgeahmt und von anderen übernommen ist. Indem du etwas von Recht und Medizin lernst und ihre Bücher und Abfassungen studierst, entsteht bei dir ein notwendiges Wissen über ihren Habitus [181]. So [B83] verhält es sich, wenn du den Sinn der Prophetie verstanden und lange über den Koran und die Überlieferungen nachgedacht hast, so [A56] entsteht bei dir dann ein notwendiges Wissen darüber, daß Muḥammad – Gottes Segen und Friede sei über ihm – auf der höchsten Stufe der Prophetie steht. Überzeuge dich selbst durch die Ausübung dessen, was er über die Gottesdienste und ihren Einfluß auf die Reinigung des Herzens

gesagt hat und wie er – Gottes Segen und Friede sei über ihm – in seiner Rede wahrhaftig war: »Wer gemäß seinem Wissen handelt, dem vermacht Gott das Wissen dessen, wovon er nichts weiß« [182], und wie wahrhaftig war er in seiner Rede: »Wer einem Ungerechten Hilfe leistet, dem möge Gott diesen zum Herrscher über ihn werden lassen« [183]; und wie wahrhaftig war er in seiner Rede: [B84] »Wessen Sorgen zu einer einzigen geworden sind (nämlich der um das Jenseits), dem möge der erhabene Gott alle Sorgen des Diesseits und des Jenseits ersparen.« [184] Wenn du all dies in tausend, zweitausend und abertausend Malen erprobst, so wirst du dir ein notwendiges Wissen erwerben, an dem du niemals zweifeln kannst.

[C44] Auf diesem Weg sollst du die Gewißheit der Prophetie erstreben, nicht aber durch die Verwandlung des Stocks in eine Schlange und durch die Spaltung des [D152] Mondes [185]. Denn wenn du allein darauf schaust, ohne die vielen [A57] unzähligen Indizien hinzuzufügen, so wäre es möglich, daß du sie für Magie und Täuschung hieltest und es eine von Gott gelenkte Irreführung sei. Denn »Gott führt irre, wen er will, und er leitet recht, wen er will.« [186]

Alle Fragen, die die Wunder betreffen, kommen auf dich zu. Wenn sich dein Glaube auf eine geordnete Rede über das Wunder als Beweis (für die Prophetie) stützt, dann wird dein Glaube durch eine geordnete Rede in Hinblick auf die Problematik und die Scheinargumente, die man gegen sie erheben wird, vereitelt werden. Möge ein solches Wunder einer der Beweise und Begleitargumente in dem gesamten Denken darüber sein [187], damit dir ein notwendiges Wissen entsteht, dessen Grundlage allerdings unbestimmt bleibt, wie im Falle desjenigen, dem eine Gruppe (von Menschen) eine zuverlässige Überlieferung mitteilt. Er kann nicht feststellen, daß die Gewißheit auf die Aussage eines einzelnen, bestimmten Individuums zurückgeht, sondern er weiß nicht, woher sie stammt; (ihr Ursprung) liegt weder außer der Gesamtheit all dessen, noch wird er durch die einzelnen Individuen bestimmt. Das ist der starke wissenschaftliche Glaube [188]. Das

Schmecken aber ist wie (eigentliches) Schauen und in die Hand Nehmen, das sich nirgendwo anders als auf dem Wege der Mystik findet.

Dieser Teil über die Wirklichkeit der Prophetie reicht für den gegenwärtigen Zweck aus. Ich werde nun zeigen, warum man dies benötigt.

IV. Warum ich zu meiner Lehrtätigkeit zurückkehrte, nachdem ich mich von ihr bereits abgewandt hatte[189]

B85/C45 D153

A. Die Ärzte des Herzens

Nachdem ich mich ungefähr zehn Jahre lang ununterbrochen in der Einsamkeit und Zurückgezogenheit aufgehalten hatte, sind mir notwendigerweise mehrere Dinge klargeworden aus Gründen, die ich nicht aufzählen kann, einmal durch Schmecken, ein anderes Mal durch beweisbares Wissen, ein drittes Mal durch gläubige Annahme. Diese Dinge waren: daß der Mensch aus Körper und Herz geschaffen ist – dabei meine ich mit »Herz« das Wesen seines Geistes[190], das der Sitz der Gotteserkenntnis ist, nicht aber das Fleisch und Blut, das er mit dem Toten und dem Vieh gemeinsam hat; daß es genauso, wie es für den Leib eine Gesundheit gibt, in der sein Glück, und eine Krankheit, in der sein Verderben liegt, auch für das Herz eine Gesundheit und eine Heilung gibt, und »Nur derjenige kann auf einen guten Ausgang hoffen, der mit gesundem (nicht an Zweifel oder Unglauben krankendem) Herzen zu Gott kommt«[191]; und daß es eine Krankheit gibt, in der sein ewiges Verderben im Jenseits liegt, wie der erhabene Gott gesagt hat: »In ihren Herzen haben sie eine Krankheit ...«[192]; daß die Unwissenheit von Gott ein vernichtendes Gift, der Ungehorsam gegen Gott im Nachgeben der Neigung ein krankmachendes Unheil ist und (im Gegensatz dazu) die Erkenntnis des erhabenen Gottes sein lebenspendendes Gegengift und der Gehorsam gegen Gott im Widerstand gegen die Neigung seine heilende Medizin ist; daß es auch (für das Herz) keinen anderen Ausweg aus seiner Krankheit und zur Wiedererlangung seiner Gesundheit gibt als durch Heilmittel, wie es auch für die Heilung des Körpers keinen anderen Ausweg außer diesen (Heilmitteln) gibt.

A58 B86

Die Heilmittel des Körpers üben Einfluß auf die Erlan-

gung der Gesundheit durch ihre bestimmten Eigenschaften aus, welche die Rationalisten nicht mittels der Vernunft begreifen können. Vielmehr muß man darin den Ärzten folgen, die diese (Eigenschaften) von den Propheten entlehnt haben, die durch die Eigenschaft der Prophetie die Besonderheiten der Dinge kennen. Durch all dies wurde mir notwendigerweise klar, daß die Wirkung der Gottesdienste als Heilmittel – mit den Bestimmungen und festgesetzten Maßen, wie sie von den Propheten verordnet worden sind – nicht mittels der Vernunft der Rationalisten erkannt wird. Vielmehr muß man darin den Propheten folgen, die diese Eigenschaften durch das Licht der Prophetie und nicht mittels der Vernunft erkannt haben.

Wie die Medikamente aus verschiedenen Mischungen zusammengesetzt sind, wobei manche doppelt so viel wie die anderen wiegen – die [A59] Verschiedenheit ihrer Quantitäten ist nicht ohne Geheimnis[193], welches eine [D154] Besonderheit darstellt –, so sind auch die Gottesdienste, die [C46] Medikamente gegen die Erkrankung der Herzen, aus Handlungen zusammengesetzt, die sich sowohl in ihrer Quantität als auch in der Qualität unterscheiden, so daß die Niederwerfung im Gebet doppelt so oft ausgeführt wird wie die Verbeugung, ebenso wie das Morgengebet halb so lang dauert wie das Nachmittagsgebet. Dies ist nicht frei von einem der Geheimnisse, das als eine [B87] Besonderheit gilt, die nur durch das Licht der Prophetie erkannt werden kann. Man verhält sich sehr dumm und ignorant, wenn man daraus mit Hilfe der Vernunft einen weisen Sinn herleiten will oder glaubt, daß sie zufällig, nicht aber durch ein göttliches Geheimnis bestimmt sind, welches der Grund der Entstehung in dieser besonderen Weise ist. Wie auch in den Medikamenten die Grundelemente die Hauptbestandteile ausmachen und weitere Stoffe ihre Ergänzungen darstellen und jeder von diesen einen Einfluß auf die Wirkung[194] der Grundelemente ausübt, so bilden auch die freiwilligen und die in der Nachahmung des Propheten Muḥammad verrichteten Gebete Ergänzungen, um die Wirkungen der Grundgebete zu vervollkommnen.

Zusammenfassend kann hier gesagt werden, daß die Propheten die Ärzte der Herzenskrankheiten sind. Der Nutzen der Vernunft und ihrer Tätigkeit liegt nur darin, daß wir dies erkennen. Sie bezeugt die Prophetie und bescheinigt (gleichzeitig) sich selbst ihre eigene Unfähigkeit, das zu erfassen, was mit dem Auge der Prophetie erfaßt wird. Sie ergreift uns bei der Hand und führt uns zu ihr (der Prophetie), wie die Blinden zu ihren Helfern, und übergibt uns ihr wie die hilflosen Kranken den barmherzigen Ärzten übergeben werden. Bis dahin reicht die Vernunft und ihre Grenzen. Ihr bleibt versperrt, was darüber hinaus liegt, und sie begreift nur das, was der Arzt ihr mitteilt.

[A60/B88] Dies sind Dinge, die wir mit Notwendigkeit gleich einem Schauen in der Zeit der Zurückgezogenheit und Einsamkeit erkannt haben.

B. *Die Erlahmung des Glaubens*

Dann sahen wir, daß der Glaube der Menschen an die Grundlage der Prophetie, dann an ihre Wirklichkeit, danach an die Handlungen der Menschen gemäß ihren Geboten erlahmt. Wir vergewisserten uns, daß dies unter allen Menschen weit verbreitet ist. Ich forschte nach den Gründen der Erlahmung der Menschen und ihres schwachen Glaubens. Es sind vier Ursachen:

1. ein Grund von seiten derer, die sich in die Philosophie vertieft haben,
2. ein [D155] Grund von seiten derer, die sich auf den Weg der Mystik begeben haben,
3. ein Grund von seiten der Anhänger der Unterrichtsdoktrin (die Baṭiniten),
4. ein Grund von seiten derer, die im Umgang mit anderen Menschen als Wissenschaftler angesehen werden[195].

Ich war eine Zeit lang hinter den Menschen her und befragte diejenigen, welche die religiösen Forderungen nicht befolgten. Ich fragte einen nach dem Grund seines Zweifels und er-

forschte seinen Glauben und seine innere Einstellung. Ich sagte ihm: »Warum kommst du diesen Forderungen nicht nach? Wenn du an das Jenseits glaubst, dich aber dafür nicht vorbereitest und es für das Diesseits verkaufst: Das ist doch eine Dummheit! Denn du wirst nicht zwei Dinge für eins verkaufen, wie kannst du dann das Unendliche für abgezählte Tage verkaufen? Und wenn du nicht daran glaubst, so bist du ein Gottloser! Du solltest dich um den Glauben bemühen und nach dem verborgenen Grund deiner Gottlosigkeit forschen, die deine (eigentliche) innere Einstellung ist. Das ist der Grund deines nach außen hin gezeigten Wagemutes, auch wenn du dies nicht offen zugibst, weil du dich lieber mit dem Glauben schmücken und dir mit der Erwähnung der (islamischen) Offenbarung Respekt verschaffen möchtest!«

Es könnte jemand erwidern: »Wenn das eine Sache ist, die Beachtung verlangt, so ist das am ehesten die Pflicht der Gelehrten, sich daran zu halten. Ein berühmter unter ihnen betet nicht, ein anderer trinkt Wein, ein dritter verschlingt das Eigentum der Waisen[196], während der nächste die Einkünfte des Herrschers verzehrt, ohne sich vor dem Verbotenen zu hüten, und wieder ein weiterer nimmt Bestechungsgelder für richterliche Urteile und Zeugenaussagen, und so weiter und so weiter.«

Ein zweiter beansprucht für sich die Wissenschaft der Mystik und behauptet, darin einen derartigen Grad erreicht zu haben, daß er über die Verrichtung des Gottesdienstes erhaben ist.

Ein dritter sucht nach einem der Scheinargumente der Libertinisten[197]. Das sind diejenigen, die vom Wege der Mystik abirrten.

Ein vierter Sprecher, der die Leute des Unterrichts (die Baṭinīten) traf, sagt: »Das Wahre ist problematisch, der Weg dazu ist versperrt, die Streitigkeiten darüber sind zahlreich, und es gibt keinen Grund, die eine Lehrmeinung der anderen vorzuziehen. Die Vernunftargumente widersprechen einander. Deshalb kann man der Meinung der selbständig Denkenden kein Vertrauen schenken. Derjenige, der den Unterricht der (Baṭinīten) propagiert, trifft Urteile, ohne Argumente zu haben. Wie könnte ich die Gewißheit für den Zweifel aufgeben?!«

Ein fünfter sagt: »Ich tue dies nicht aus bloßer Nachahmung, sondern ich habe die Wissenschaft der Philosophie studiert und die Wirklichkeit der Prophetie erfaßt. Ich erkannte, daß ihr Ergebnis auf Weisheit und allgemeines Wohl zurückgeht und der Zweck ihrer Gottesdienste darin besteht, das gemeine Volk zu zügeln und es am gegenseitigen Bekämpfen, am Streit und an der Hingabe an die Begierden zu hindern. Ich aber bin keiner aus dem unwissenden Volk, dem man die religiösen Gebote aufbürdet, sondern ich bin einer der Weisen, der den Weisheitsregeln folgt und darin einen scharfen Blick besitzt, sich mit ihnen begnügt und keiner Nachahmung bedarf!« Das ist der Gipfel des Glaubens derer, die die Lehre der Theisten unter den Philosophen und dies aus den Büchern von Ibn-Sīna (Avicenna)[198] und Abū-Naṣr al-Fārābī[199] gelernt haben.

Dies sind diejenigen, die sich mit dem Islam schmücken. Vielleicht siehst du einen von ihnen, der den Koran liest, an den Gemeinschaftsveranstaltungen und Gebeten teilnimmt und dem Gesetz des Islam mit den Lippen huldigt. Aber das Weintrinken und verschiedene Arten von Unzucht und Lastern gibt er nicht auf! Wenn man ihm aber sagt: »Wenn die Prophetie unwahr ist, warum betest du dann?«, würde er vielleicht antworten: »Um den Körper zu trainieren, wegen der Gewohnheit der Landsleute und um Kind und Reichtum zu bewahren!« Vielleicht sagt er: »Das islamische Gesetz ist richtig, und die Prophetie ist wahr.« Wenn man aber sagt: »Warum trinkst du dann Wein?«, so erwidert er: »Der Wein ist deshalb verboten, weil er Feindseligkeit und Haß hervorruft. Ich aber bin durch meine Weisheit dagegen gefeit. Ich bezwecke durch den Weingenuß, mein Denken zu schärfen.«

Ibn-Sīna (Avicenna) schrieb sogar in einem seiner Vermächtnisse, er habe Gott dies und jenes zu verrichten ver-

sprochen, die religiösen Gebote hoch zu schätzen, die Gottesdienste nicht zu vernachlässigen und nicht aus Vergnügen Wein zu genießen, sondern allein zur Heilung und Genesung. Der höchste Grad der Reinheit seines Glaubens und der Festigkeit im Halten der religiösen Gebote bestand darin, daß er den Weingenuß zwecks Heilung (von dem Verbot) ausgenommen hat!

B91 So sieht der Glaube derer aus, die den Glauben für sich beanspruchen. Einige wurden von ihnen getäuscht, und diese Täuschung wurde dadurch um so mehr verstärkt, daß ihre Gegner (der Philosophen) nur schwache Argumente gegen sie aufzubieten hatten. Denn ihre Gegenargumentation bestand darin, daß sie die Wissenschaften der Geometrie und der Logik sowie andere Dinge, die für sie (die Philosophen) notwendig sind, leugneten, entsprechend den oben dargelegten Gründen.

C. Meine Rückkehr zur Lehre

Als ich sah, bis zu welchem Grad der Glaube der verschiedenen Gruppen von Menschen aus diesen Gründen schwach geworden war und ich mich mit Eifer dazu entschlossen sah[200], diese Scheinargumente zu entlarven, so daß die Bloßstellung dieser Leute auf Grund meiner intensiven Beschäftigung mit ihren Wissenschaften und Methoden – ich meine damit die Methoden der Mystiker, der Philosophen, der Baṭiniten und der ausgezeichneten Gelehrten – für mich leichter war als einen Mundvoll Wasser zu schlucken, da wurde in mir (die Erkenntnis) entfacht, daß es notwendig sei, dies gerade jetzt zu tun. »Denn was nützt dir die Einsamkeit und die Zurückgezogenheit, während sich diese Krankheit verbreitet, ja sogar die Ärzte krank werden und die Menschen an den Rand des Verderbens gelangen?« Dann sagte ich mir: »Wann endlich beschäftigst du dich mit der Aufdeckung dieses Kummers und dem Kampf gegen diese Dunkelheit, wo doch dies eine Zeit des Übergangs ist und eine Ära des Unwahren[201]! Wenn du dich damit beschäftigen würdest, die Menschen beharrlich das Rechte zu weisen, so würden alle deine Zeitgenossen dir Feind sein. Wie kannst du ihnen Widerstand leisten, und wie kannst du mit ihnen zusammenleben? Wie läßt sich dies anders erreichen als in einer günstigen Zeit und durch einen mächtigen und frommen Herrscher?«

A63 B92

Deshalb hielt ich es gegenüber dem erhabenen Gott für billig, weiter in meiner Einsamkeit zu bleiben und gab als Grund meine Unfähigkeit vor, das Wahre allein mit Argumenten zu verteidigen. Da beschloß der erhabene Gott den zu jener Zeit herrschenden Sultan[202] von sich aus und keineswegs durch äußerliche Gründe dahin zu leiten, daß er mir den strikten Befehl erteilte, nach Nīšāpūr zu eilen, um dem dortigen Aufruhr entgegen zu treten. Der Befehl war so zwingend, daß ich fürchten mußte, in Ungnade zu fallen, falls ich ihm nicht Folge leistete.

C49/ D158

Es fiel mir ein, daß der Grund dafür, warum ich meine Einsamkeit für billig gehalten hatte, schwach wurde: »Es darf nicht damit enden, daß dein Motiv für den Verbleib in der Einsamkeit Faulheit, Bequemlichkeit, Suche nach Ruhm und eigener Schutz vor den Unannehmlichkeiten durch die Menschen ist. Warum versuchst du, eine Begründung in dem Erleiden von Schwierigkeiten zu finden, die durch den Umgang mit den Menschen entstehen[203]? Denn der erhabene Gott sagte: ›Im Namen des Barmherzigen und des Gnädigen. Alif Lām Mīm. Meinen denn die Menschen, sie würden (allein dadurch), daß sie sagen: ›Wir sind gläubig‹ in Ruhe gelassen werden, ohne irgendwelchen Prüfungen ausgesetzt zu werden? Wir haben doch (auch schon) die, die vor ihnen lebten, Prüfungen ausgesetzt. Gott wird gewiß die Wahrhaftigen und die Lügner erkennen.‹[204] Der Allmächtige und Ruhmreichste sprach ferner zu seinem Gesandten, dem ruhmvollsten seiner Geschöpfe: ›Schon vor dir sind ja Gesandte der Lüge geziehen worden und sie ertrugen es geduldig, der Lüge geziehen zu werden und das Leid, das man ihnen zufügt, bis schließlich unsere Hilfe zu ihnen kam. Und es gibt niemanden, der die Worte Gottes abändern

könnte. Dir ist doch Kunde von den (früheren) Gesandten zugekommen.‹[205] Ferner sagte der Allmächtige, der Ruhmreichste: »Im Namen des Barmherzigen, des Gnädigen. Jāsīn und beim weisen Koran! Du bist einer der Gesandten und findest dich auf einem geraden Weg. Er (der Koran) ist vom Mächtigen und Barmherzigen herabgesandt, damit du Leute warnst, deren Väter noch nicht gewarnt worden sind, so daß sie nichts Böses ahnen. Aber nun ist ja das Wort an den meisten von ihnen in Erfüllung gegangen, so daß sie nicht glauben. Wir haben ihnen die Hände in Fesseln an den Hals getan, und sie gehen (ihnen) bis zum Kinn, so daß ihr Kopf hochgezwängt ist. Und wir haben gleichsam vor ihnen D159 einen Wall errichtet, und ebenso hinter ihnen, und sie zugeB93 deckt, so daß sie nichts sehen. Es ist gleich, ob du sie warnst oder nicht. Sie glauben nicht.«[206]

Ich zog dann eine Gruppe von Leuten zu Rate, die in den Angelegenheiten des Herzens und des inneren Schauens bewandert sind. Sie stimmten alle darin überein, daß ich die Einsamkeit aufgeben und die Sawiya (kleine Moschee) verlassen sollte. Dazu kamen zahlreiche wiederkehrende Träume von den Frommen über meine Angelegenheit, die bezeugten, daß diese Bewegung ein guter Anfang und eine Orientierung ist, die Gott – erhaben sei Er – zu Beginn dieses Jahrhunderts vorherbestimmt hat. Denn Er – erhaben sei Er – hat versprochen, seine Religion zu Beginn jedes Jahrhunderts wiederzubeleben[207]. So verstärkte sich meine Hoffnung, und meine Zuversicht gewann durch diese Zeugnisse die Oberhand.

A64 Gott erleichterte mir die Abreise nach Nīšāpūr, um dieser wichtigen Aufgabe nachzukommen, im Monat Ḏu-ʾl-qiʿda im Jahre 499 n. H. (Juli 1106 n. Chr.). Meine Abreise aus Baġdād hatte im Monat Ḏu-ʾl-qiʿda im Jahre 488 n. H. (Nov. 1095 n. Chr.) stattgefunden. So betrug die Zeit meiner Zurückgezogenheit elf Jahre. Dies war eine Bewegung, die Gott vorherbestimmt hat, und eines der Wunder seiner Beschlüsse. Vorher, während dieser Einsamkeit, war kein Funke davon in meinem Herzen. Genauso wie mir damals das

Verlassen Baġdāds und das Abstandnehmen von all diesen Umständen nimmermehr in den Sinn gekommen war. Aber der erhabene Gott ist der Wandler der Herzen und der Umstände: »Das Herz des Gläubigen liegt zwischen zwei Fingern des Barmherzigen.«[208] Wenn ich auch (nach außen hin) zur Verbreitung der Wissenschaft zurückgekehrt bin, so weiß ich, daß ich nicht in Wirklichkeit zurückgekehrt bin. Denn Rückkehr bedeutet, zu dem zurückzukommen, was vorher einmal war. Zu jener früheren Zeit aber war ich mit der Verbreitung der Wissenschaft beschäftigt, die mir Ruhm C50 brachte. Dafür setzte ich mich mit Wort und Tat ein. Das war mein Ziel und meine Absicht. Jetzt aber verbreite ich eine Wissenschaft, die sich vom Ruhm abkehrt und durch B94 die man erkennt, wie sehr (im Vergleich dazu) der Stellenwert des Ruhms fällt. Dies ist jetzt meine Absicht, mein Ziel D160 und mein Wunsch. Gott weiß, daß dies bei mir so ist. Ich strebe danach, mich und andere zu bessern. Ich weiß nicht, ob ich mein Ziel erreiche oder ob ich zuvor dahingerafft werde. Ich habe aber einen Glauben der Gewißheit und des inneren Schauens, daß es keine Macht noch Stärke gibt außer bei Gott, dem Erhabenen und dem Großen; daß nicht ich selbst mich bewegt habe, sondern Er hat mich bewegt; daß nicht ich gehandelt habe, sondern Er hat durch mich gehandelt. Ich flehe Ihn an, mich als ersten, und dann durch mich andere zu bessern, mich zu leiten und dann durch mich andere zu leiten; mir das Wahre als das Wahre zu zeigen und mir die Befolgung dessen zu schenken; mich das Unwahre als unwahr erblicken zu lassen und mir zu bescheren, es zu vermeiden.

D. Heilmittel für die, deren Glauben schwach ist

Wir kehren nun zu dem zurück, was wir als Gründe für die Schwäche des Glaubens derer, die wir erwähnten, herausfanden, indem wir den Weg ihrer rechten Leitung und ihrer Rettung vor dem Abgrund erörtern wollen.

a) Was diejenigen angeht, die behaupten, durch das, was sie von den Baṭiniten gehört haben, in Verwirrung geraten zu sein, so ist ihr Heilmittel das, was wir in unserem Buch »al-Qisṭās al-mustaqīm (Das richtige Maß)«[209] erwähnten. Wir brauchen hier nicht ausführlich darauf einzugehen.

b) Die Wahnvorstellungen der Libertinisten und ihre Scheinargumente haben wir in sieben Kategorien eingeordnet und A65 in unserem Buch »Kīmyā' as-Sa'āda« (»Das Elexier der Glückseligkeit«)[210] entblößt.

c) Was den Glauben dessen betrifft, der durch die Philosophie verdorben wurde, so daß er das Prinzip der Prophetie ablehnt, so legten wir die Wirklichkeit der Prophetie und die Notwendigkeit ihrer Existenz durch den Beweis der Existenz der Wissenschaft von den besonderen Eigenschaften der Medikamente und der Gestirne und anderer dar. Zu diesem Zweck haben wir diese Einführung gegeben. Ferner erbrachten wir den Beweis aus den Eigenschaften der Medizin und der Astronomie deshalb, weil er ihrer eigenen Wissenschaft (der Philosophen) entstammt. Wir führten jedem Wissenschaftler aus irgendeinem Wissensbereich, z. B. aus der Astronomie, der Medizin, der Physik, der Magie und den Geheimwissenschaften den Beweis über die Prophetie aus derselben Wissenschaft, die er betreibt.

Wer aber die Prophetie mit bloßen Lippenbekenntnissen bejaht, jedoch die Vorschriften des Islam nach der (menschlichen) Weisheit bemißt, ist in Wirklichkeit Leugner der Prophetie. Er glaubt nur an einen B95 Weisen von besonderem Charakter, der Gefolgschaft C51/D161 verlangt[211]. Dies hat nichts mit der Prophetie zu tun. Vielmehr bedeutet der Glaube an die Prophetie, daß man eine Meta-Vernunft-Sphäre zugibt, in der sich ein Auge öffnet, durch welches man besondere Erkenntnisse erfaßt, von denen die Vernunft völlig ausgeschlossen ist, wie das Hörvermögen vom Erfassen der Farben völlig ausgeschlossen ist, das Sehvermögen vom Erfassen der Töne und alle Sinnesorgane vom Erfassen der rationalen Begriffe. Wenn er dies auch nicht zugibt, so haben wir dennoch den Beweis für ihre Möglichkeit, ja sogar für ihre

Existenz erbracht. Gesteht er dies aber zu, so hat er (auch) zugegeben, daß hier Dinge vorhanden sind, die Besonderheiten genannt werden, über die die Vernunft in keiner Weise verfügt, sondern die sie beinahe ableugnet und für unmöglich erklärt[212].

So ist zum Beispiel ein Sechstel Dirham Opium[213] ein tödliches Gift, weil es das Blut in den Adern wegen seines Übermaßes an Kühlung gerinnen läßt. Wer sich für einen Naturwissenschaftler hält, behauptet, daß die abkühlbaren zusammengesetzten Substanzen nur durch zwei Elemente abgekühlt werden: Wasser und Erde. Denn diese sind die beiden kühlen Elemente. Es ist aber bekannt, daß eine große Menge Wasser und Erde diesen Grad der inneren Kühlung wie der des Opiums nicht erreichen. Wenn man aber einem Naturwissenschaftler, der dieses nicht erprobt hat, dieses Ergebnis mitteilte, so würde er sagen: »Dies ist unmöglich. Der Beweis für die Unmöglichkeit liegt darin, daß Opium feurige und luftige Elemente enthält; und durch luftige und feurige wird die Kühlung nicht verstärkt. Selbst wenn wir annehmen, daß Opium nur aus A66 Wasser und Erde besteht, würde es nicht B96 diesen hohen Grad an Kühlung (Gerinnung) erreichen. Kommen zwei heiße (Elemente) hinzu, dann kann dies um so weniger geschehen.« Dies betrachtet er als Beweis!

Die Mehrzahl der Beweise der Philosophen in den Naturwissenschaften und in der Metaphysik sind von dieser Art. Sie stellen sich die Dinge so vor, wie sie sie fanden und begriffen. Was sie nicht gewohnt waren, hielten sie für unmöglich. Wenn der sich als wahrhaft erweisende Traum nicht etwas Vertrautes wäre und jemand behauptete, trotz Stillstand der Sinne etwas Verborgenes wahrnehmen zu können, so hätten die mit solchen Vernünftigkeiten Begabten dies abgelehnt.

Wenn jemandem gesagt wird: »Gibt es ein Ding auf der Welt von der Größe eines Korns, das, D162 in eine Stadt hineingelegt, zuerst diese ganze Stadt und dann sich selbst auffressen würde, so daß weder von der Stadt und dem, was sie enthält,

noch von ihm selbst etwas übrig bleibt?«, so würde er sagen: »Dies ist unmöglich und gehört in das Reich der Märchen!« Das aber ist der Fall des Feuers, das von demjenigen abgeleugnet werden würde, der zwar von ihm gehört, es aber nicht selbst gesehen hat. Die Ablehnung der meisten Wunder des Jenseits ist von dieser Art[214].

Wir sagen dem Naturwissenschaftler: »Du warst also gezwungen zuzugeben, daß es im Opium eine besondere Eigenschaft der Abkühlung gibt, die nicht durch den rationalen Maßstab der Naturwissenschaft erfaßt wird. Weshalb könnte es nicht in den religiösen Angelegenheiten Besonderheiten für die Heilung der Herzen und ihre Reinigung geben, C52 die nicht durch die rationale Weisheit erfaßt, sondern nur durch das Auge der Prophetie geschaut werden (können)?« Ja, sie gaben sogar Besonderheiten zu, die noch erstaunlicher sind als diese, von denen einige in ihren Büchern enthalten sind, wie zum Beispiel die bewundernswerten Eigenschaften, wie in der Behandlung der schwer Gebärenden mit folgender Figur[215]:

B97

4	9	2
3	5	7
8	1	6

D	T	B
J	H	Z
H	A	W

Diese Figur wird auf zwei Stoffstücke geschrieben, die noch nie mit Wasser in Berührung kamen. Die Schwangere blickt A67 sie mit ihren Augen an und legt sie unter ihre Füße. Sofort beeilt sich das Kind, herauszukommen. Sie halten dies für möglich und erwähnten diese Figur in dem Buch »Die Wunder der Besonderheiten«[216]. Es ist eine Figur aus neun Quadraten, in die besondere Zahlen eingetragen werden, deren Summe in jeder einzelnen Kolonne fünfzehn ergibt, egal ob du sie vertikal, horizontal oder diagonal liest. Wie kann es denn möglich sein, daß jemand daran glaubt, während er zu engstirnig ist, um zu glauben, daß die Festsetzung des Morgengebets auf zwei, des Mittagsgebets auf vier und des Gebets nach dem Sonnenuntergang auf drei Kniebeugungen

wegen unbekannter, mit dem Maße der Weisheit nicht erfaß- D163 barer Besonderheiten erfolgte, deren Grund die Verschiedenheit der Tageszeiten ist. Diese Besonderheiten werden nur durch das Licht der Prophetie erkannt.

Das erstaunliche dabei ist, daß, wenn wir unseren Sprachgebrauch gemäß dem der Astrologen änderten, so würden die Naturwissenschaftler den Unterschied dieser Tageszeiten als Argument akzeptieren. So würden wir sagen: »Unterscheidet sich nicht das Urteil über das Schicksalsgestirn je nachdem, ob die Sonne im Meridian steht, aufgeht oder untergeht, so daß die Astrologen darauf ihre Voraussagen über die Verschiedenheit der Behandlung und die Ungleichheit in Lebensalter und Lebensende gründen, wobei es keinen Unterschied macht, ob die Sonne schon untergeht oder im Zenit steht und ob sie im Westen steht oder schon im Begriff ist, unterzugehen? Gibt es einen Grund dafür, das zu glauben, es sei denn man hörte dies mit den Phrasen der Astrologen?« Vielleicht erfuhr er seine Lüge hundert Mal und hört doch B98 nicht auf, wieder an ihn zu glauben. Wenn der Astrologe C53 ihm sagt: »Falls die Sonne im Zenit steht, ein bestimmter Stern sich in ihre Richtung bewegt und dein Schicksalsgestirn ein bestimmtes Tierkreiszeichen ist, dann würdest du, wenn du ein neues Kleid anzögest, darin getötet werden.«[217] Möglicherweise erleidet er deshalb bittere Kälte. Vielleicht hat er dies sogar von einem Astrologen gehört, deren Lügen er niemals erfuhr!

Wie kann es denn möglich sein, daß jemand in der Lage ist, eine solche Primitivität anzunehmen und sich gezwungen fühlt, sie als Besonderheiten zuzugeben, deren Kenntnis für manche Propheten ein Wunder bedeutete? Wie kann er das gleiche bei den Aussagen eines wahrhaftigen Propheten ableugnen, der sich auf Wunder stützt und von dem er niemals eine Lüge erfuhr?! Denn wenn ein Philosoph die Möglichkeit solcher Besonderheiten in der Zahl der Kniebeugun- A68 gen, der Kieselwürfe[218] oder der Anzahl der Grundpfeiler des Pilgerns und der übrigen religiösen Verpflichtungen ableugnet, so findet er nicht den geringsten Unterschied zwi-

schen diesen Besonderheiten und denen der Medikamente und der Gestirne.

Wenn er sagt: »Ich habe einiges aus der Astronomie und der Medizin erprobt, das ich zutreffend fand, weshalb in mir der Glaube daran entstand, ich es nicht mehr weiter für unwahrscheinlich hielt und meine Abscheu davor aufgab, während ich dies (die Besonderheiten der Prophetie) nicht erprobte. Wie kann ich denn ihre Existenz erkennen und ihre Wahrheit prüfen, auch wenn ich ihre Möglichkeit zugebe?«

[D164] Darauf antworte ich: »Du beschränkst dich nicht darauf, an das zu glauben, was du selbst erprobt hast, sondern du hast Überlieferungen der Erfahrenen gehört und sie nachgeahmt. Höre nun die Aussagen der Propheten. Denn sie haben das Wahre in all dem erprobt und geschaut, was die Offenbarung berichtet.

Beschreite ihren Weg, so wirst du einiges durch inneres Schauen erfahren.«

Darüber hinaus sage ich: »Auch wenn du selbst dies nicht erprobtest, so führt dich doch deine Vernunft notwendig und gewiß zum Glauben und zur Befolgung. Angenommen, irgendjemand, der das Erwachsenenalter erreicht und noch nie Krankheit erfahren hat, wird krank. Er hat aber einen besorgten Vater, der in der Medizin sehr bewandert ist. Seit seinem Erwachsenenalter weiß er um die medizinischen Kenntnisse des Vaters. Dieser bereitet für ihn ein Medikament und sagt ihm: [B99] ›Dieses Medikament ist für deine Krankheit geeignet und wird dich von deiner Schwäche heilen.‹ Was verlangt seine Vernunft? Sollte er die Medizin einnehmen, obgleich sie bitter und übelschmeckend ist, oder sollte er den Vater für einen Lügner erklären und sagen: ›Ich begreife den Zusammenhang zwischen diesem Medikament und der Genesung nicht. Denn ich habe es nicht erprobt!?‹ Falls er dies täte, würdest du ihn ohne Zweifel für einen Tor halten. Auch alle anderen vernünftigen Menschen würden dich für einen Narren halten, falls du hier noch zögerst.«

Wenn du noch sagst: »Wodurch erfahre ich die Sorge des Propheten – Friede sei über ihm – und seine Kenntnis der (geistlichen) Medizin?« So sage ich: »Wodurch hast du die Barmherzigkeit deines Vaters erfahren, obwohl sie nicht [C54] sinnlich wahrnehmbar ist? Du hast sie vielmehr durch die Begleitumstände und die Zeugnisse seiner Handlungen in ihrem Ursprung und den Überlieferungen erfahren als eine notwendige Erkenntnis, an der du nicht zweifeln kannst.«

Wer die Aussagen des Gesandten – Gottes Friede sei über ihm – bedenkt und was an Berichten überliefert wird über seine Sorge um die richtige Leitung der Menschen, seine Liebenswürdigkeit bei ihrer Führung mit verschiedenen Handlungen des Mitleids und der Freundlichkeit zur Verbesserung ihrer ethischen Gesinnung und Schlichtung des Streits [A69] und im allgemeinen zu nichts anderem als zu dem, was für ihre Religion und ihr diesseitiges Leben am besten ist, bei dem entsteht ein notwendiges Wissen darüber, daß seine Sorge um seine Gemeinde größer ist als die Sorge des Vaters um sein Kind.

Wenn man seine Wundertaten und die wundersamen Mitteilungen über das Verborgene bedenkt, worüber der Koran durch seine Zunge berichtet und wie es in den Überlieferungen steht, und was er über das Ende der Zeit sagte und daß dies so eingetreten ist, wie er es voraussagte, so gewinnt man ein notwendiges Wissen darüber, daß er (der Prophet Muḥammad) die Entwicklungsstufe erreichte, die hinter der Vernunft liegt, in der sich ihm das Auge öffnete, dem sich das Verborgene und die Besonderheiten enthüllen, die nur von den Auserwählten erfaßt[219] und nicht durch die Vernunft erfahren werden.

[B100/D165] Das ist der Weg der Aneignung des notwendigen Wissens durch den Glauben an den Propheten (Muḥammad) – Friede sei über ihm. Erprobe es selbst und denke über den Koran nach. Studiere die Überlieferungen, so wirst du dies mit eigenen Augen erfahren.

Dies genügt, um die Anhänger der Philosophie zu ermahnen. Wir haben dies erwähnt wegen des dringenden Bedürfnisses, das danach in dieser Zeit besteht.

d) Die vierte Ursache ist die Schwäche des Glaubens

durch das anstößige Leben der Gelehrten. Diese Krankheit wird durch dreierlei Dinge geheilt. Dazu sollst du sagen:

Erstens: »Dieser Gelehrte, von dem du behauptest, er verschlinge das Verbotene, weiß um dieses Verbot genauso wie du um das Verbot des Weines und des Schweinefleisches sowie des Zinsnehmens weißt, und auch um das Verbot der Verleumdung, der Lüge und des Säens von Zwietracht. Obwohl du all dies weißt, tust du solche Dinge, und zwar nicht deshalb, weil du nicht daran glaubst, daß dies eine Sünde ist, sondern wegen deiner Begierden, die dich beherrschen. Seine (des Gelehrten) Begierden sind genauso wie deine. Sie überwältigen ihn genauso wie dich. Seine Kenntnis der dahinterstehenden Fragen, wodurch der Unterschied zu dir besteht, verlangt nicht mehr Tadel wegen der Verletzung dieses Verbots. Wie oft gibt es jemanden, der an die Medizin glaubt, sich aber nicht von Obst und kaltem Wasser zurück- C55 halten kann, auch dann, wenn der Arzt ihn davor warnt! Dies bedeutet aber nicht, daß (dieses Verhalten) unschädlich oder daß der Glaube an die Medizin nicht richtig ist. Darauf also lassen sich die Fehltritte der Gelehrten zurückführen.«

A70 Das Zweite ist, dem ungebildeten Mann zu sagen: »Du sollst glauben, daß der Gelehrte sein Wissen als Schatz für sich im Jenseits erworben hat. Er glaubt, daß sein Wissen ihn retten und sein Fürsprecher sein würde, so daß man wegen der Tugend seines Wissens Nachsicht mit ihm üben werde. Zwar könnte dies als ein zusätzliches Argument gegen ihn verwendet werden, es könnte aber auch die Erhöhung seiner Rangordnung bedeuten. Dies ist wohl möglich. Auch wenn er die Handlungen (gemäß seinem Wissen) unterläßt, so ver- B101 mag er doch, dieses Wissen weiter zu geben. Du aber, der du aus dem gemeinen Volk kommst, gerätst, wenn du dich mit ihm auf eine Stufe stellst und die (religiöse) Praxis vernachlässigst, während du kein Wissen besitzt, wegen der Schlechtigkeit deines Handelns ins Verderben, wobei du keinen Fürsprecher haben wirst.«

Drittens, und das ist die Wahrheit: »Ein wahrhaftiger Gelehrter begeht niemals eine Sünde, es sei denn einen Fehl-

tritt. Er verharrt niemals in den Sünden. Denn das wahrhafte Wissen führt zu der Erkenntnis, daß die Sünde ein vernich- D166 tendes Gift und das Jenseits besser als das Diesseits ist. Wer aber dies weiß, der tauscht nicht das Bessere gegen etwas Niedriges ein. Dieses Wissen entsteht nicht durch verschiedene Arten der Wissenschaften, mit denen sich die meisten Menschen beschäftigen. Deshalb ermutigt sie diese Art von Wissen zu nichts anderem als zur Sünde gegen den erhabenen Gott. Das wahrhafte Wissen aber vermehrt die Ehrfurcht, Furcht und Hoffnung, was ihren Besitzer davon abhält, die Sünde zu begehen, abgesehen von den Fehltritten, von denen die Menschen in den Zeiten der Abwesenheit der Propheten nicht frei sind. Dies weist nicht auf die Schwäche des Glaubens hin. Denn der Gläubige wird ständig geprüft und tut viel Buße. Er ist weit davon entfernt, in der Sünde zu verharren und sich ihr völlig hinzugeben.«

Das ist das, was ich über die Kritik der Philosophie und des Unterrichts (der Baṭiniten) und ihre Gefahren sagen möchte sowie die Gefahren dessen, der sie nicht nach ihrer eigenen Denkweise kritisiert.

Wir bitten den allmächtigen Gott, uns zu denjenigen zu zählen, die Er auserwählt und bevorzugt, die Er zum Wahren geführt und geleitet hat, zu denen, denen Er Seinen Namen eingegeben hat, so daß sie Ihn niemals vergessen, die Er vor der Bosheit ihrer eigenen Seele bewahrt, damit sie niemand anderen außer Ihm lieben, und die Er zu sich selbst heraufgehoben hat, damit niemand anderer außer Er selbst verehrt wird.

Friede sei über unserem Herrn Muḥammad, über seiner Familie und über seinen Gefährten.

ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS

[1] Es ist bei islamischen Autoren üblich, daß sie ihre Schriften mit dem Namen Gottes und mit seiner Preisung sowie mit der Preisung und Huldigung seines Propheten Muḥammad, seiner Familie und seiner Gefährten beginnen. Es ist eine Art Gebet, um Gottes Segen und Erfolg für das angestrebte Ziel zu erlangen.

[2] »Träger der Prophetie und der Botschaft« (ṣāḥib an-nubūwa). F: »His Prophet and His Apostle« (S. 11), W: »the Prophet and Messenger« (S. 19), J: »l'homme de la prophetie et du message« (S. 57) und M: »divinely gifted with prophethood and apostleship« (S. 61). Das arabische Wort ṣāḥib heißt wörtlich ›Besitzer‹, ›Eigentümer‹ und betont in diesem Zusammenhang die Funktion Muḥammads in dem Sinne, daß er der eigentliche Besitzer der Prophetie und der Botschaft ist.

[3] Das Partizip Präsens in diesem Satz (hādīn gibt F substantivisch (»by whose guidance«, S. 11) und M in der Vergangenheit wieder (»guided«, S. 61). W und J übersetzen präsentisch (»qui détournent« und »who guide«, S. 57 bzw. S. 19). Die präsentische Übersetzung wird hier bevorzugt, insofern das Verhalten und die Aussagen der Angehörigen und Gefährten des Propheten für die Muslime heute noch verbindlich sind. Dies geht aus verschiedenen überlieferten Aussagen des Propheten Muḥammad hervor, in denen er den Muslimen ausdrücklich empfiehlt, sich an seiner Sunna und an der Sunna der vier rechtgeleiteten Kalifen (al-ḫulafā' ar-rāšidūn) zu orientieren (s. dazu Abū-Dāwūd Sulaimān Ibn-al-Aš'aṯ Ibn-Isḥāq, Die Sammlung der Sprüche Muḥammads, hrsg. von Aḥmad Sa'd 'Alī, arab., Kairo 1952, Band II, S. 506; zum Begriff ›Sunna‹ s. auch Anmerkung 19).

[4] »Mein Bruder im Glauben«. Es ist unbestimmt, wer mit dieser Anrede gemeint ist, die *Gh* (al-Ghazālī) in verschiedenen Schriften verwendet. Es kann sein, daß es sich um eine bestimmte Person handelt, die zu dem Schülerkreis *Ghs* gehörte, ihr Name jedoch aus diesem oder jenem Grund unerwähnt blieb. Es kann aber auch sein, daß mit der Anrede jeder Mensch gemeint wird, der diese Schrift liest. Um mehr Aufmerksamkeit für seine Schrift und einen direkten Zugang zu seinem Leser zu gewinnen, verwendet *Gh* hier eine solche persönliche Anrede.

[5] »des Wahren« (ḥaqq), welches im Sprachgebrauch des Korans und häufiger bei den klassischen Autoren vorkommt. Beide Begriffe, ḥaqq und ḥaqīqa (›das Wahre‹ und ›die Wahrheit‹) können synonym

verwendet werden (vgl. Ibn-Manẓūr, Abu-'l-Faḍl Ǧamāl-ad-Dīn: Lisān al-ʿArab, Beirut 1956, Band 10, S. 49ff.). *Gh* verwendet in dieser Schrift beide Begriffe, deshalb werden sie an Ort und Stelle möglichst wörtlich übersetzt. F, W und M: »truth« (S. 11, 19, 61). J übersetzt »le vrai« (S. 57) und merkt dazu an, daß dies konkreter sei als ›vérité‹ (vgl. S. 57 Anm.).

[6] »Schulrichtungen« (firaq, Singular firqa). F, W und M: »sects« (S. 11, 19, 61) und J: »des tendances« (S. 57). Um die Problematik der Anwendung des Begriffes ›Sekte‹ im christlich-theologischen Sinne auf den Islam zu vermeiden, bevorzuge ich den Begriff ›Schulrichtung‹.

[7] »der blinden Nachahmung« (taqlīd). F: »traditional belief« (S. 11), W: »naive and second-hand belief« (S. 19), J: »conformisme« (S. 57) und M: »servile conformism« (S. 61). Taqlīd bedeutet nach al-Ǧurǧānī »eine Haltung, die das bloße menschliche Nachahmen von Handlungen und Aussagen ohne Nachdenken und Reflektieren über den Beweis bereits als Wahrheit ausgibt« (aš-Šarīf al-Ǧurǧānī, ʿAli 'bn-Muḥammad: Kitāb at-taʿrīfāt (›A Book of Denifitions‹), arab., Beirūt 1969, S. 67). Al-Ǧurǧānī vergleicht eine solche Haltung »mit einer Kette, die man zum Schmuck um den Hals trägt« (ebenda), welches mit der sprachlichen Anwendung des Verbs qallada (›ein Halsband anlegen‹) zusammenhängt, von dem der Infinitiv taqlīd abgeleitet wird. Das sprachliche Bild ist hier noch erhalten geblieben; indem man andere Menschen bloß nachahmt, schmückt man sich mit ihren Meinungen, ohne sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Joseph Schacht behandelt diesen Begriff ausführlich, in: Handwörterbuch des Islam, hrsg. von A. J. Wensinck und J. H. Kramers, Leiden 1941, S. 717f. Im Gegensatz dazu steht der Begriff iǧtihād, d. i. das selbständige Denken, welches ein wichtiger Bestandteil des islamischen Rechts ist (s. Anm. 111).

[8] »des selbständigen Erforschens« (arabisch nach A und B istifsār, nach C und D istibṣār). F abweichend: »assurance« (S. 11), W: »direct vision« (S. 19), J: »l'observation« (S. 57) und M: »independent investigation« (S. 61). Istifsār bedeutet ›das Streben nach Erklärung‹, istibṣār heißt ›das Erforschen dessen, was an Gutem und Bösem dem Menschen zukommt‹. Der Koran verwendet den Begriff in partizipialer Form, welche in den Koranübersetzungen mit ›Einsicht haben‹ oder ›einsichtig sein‹ wiedergegeben wird (vgl. Sure 29, Vers (P) 38, (H) 37; s. dazu auch Ibn-Manẓūr, a.a.O., Band 4, S. 65 und Band 5, S. 5).

[9] »islamische Scholastik« (ʿIlm al-kalām). F: »scholastic theology« (S. 11), W: »science of theology« (S. 19), J: »la scolastique« (S. 58) und M: »science of kalām« (S. 61). In seiner Anmerkung zu dem Begriff schreibt McCarthy: »I think that it is more accurately translated by ›defensive apologetic‹. It is not *fides quaerens intellectum*, but rather, *defensio fidei*.« (S. 116, Anm. 6). Der Begriff ›Scholastik‹ wird ursprünglich für die christliche Theologie besonders im Mittelalter verwendet, deren Aufgabe »die Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Lehren, die Einbeziehung antiken Denkgutes in das christliche Lehrgebäude, soweit dies möglich ist« war (Anton Neuhäuser, Grundbegriffe der philosophischen Sprache, München 1967, S. 199; s. auch Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1964, Bd. 9, S. 446ff.). Diese Einbeziehung antiken und vor allem griechischen Gedankengutes begann im Christentum schon in der apostolischen Zeit. Von besonderer Bedeutung sind hier die paulinischen Schriften (vgl. Friedrich Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, hrsg. von Bernhard Geyer, 1961, 2. Teil, S. 6ff.). Ob Jesus selbst von dem Geist des Hellenismus beeinflußt war, ist umstritten (vgl. ebenda). Hingegen kann man den Begriff in der Geschichte des islamischen Denkens nur in Hinblick auf eine bestimmte Epoche verwenden, nämlich auf die Epoche, in der die islamischen theologischen Schulen sehr von der griechischen Philosophie beeinflußt waren. Dies geschah hauptsächlich nach dem 2. Jahrhundert n. H. (nach al-Hiǧra) ca. 8./9. Jahrhundert n. Chr.). Abu-'l-Fatḥ Muḥ. aš-Šahrastānī (479–548 n. H./1086–1153 n. Chr.) vertritt die Ansicht, daß die islamischen Theologen von den »Büchern der Philosophen«, d. h. der griechischen beeinflußt waren (s. al-Milal wa-' n-niḥal, arab., Kairo 1968, Band I, S. 46 und 53). Ein moderner Denker, Muḥammad al-Bahay, teilt die Geschichte des islamischen Denkens in zwei Hauptepochen ein. Die erste, die er die Epoche der Isolation nennt, war ursprünglich rein arabisch-islamisch. In dieser ist die Wissenschaft von den Grundlagen der islamischen Religion (ʿIlm al-kalām) entstanden. Geschichtlich umfaßt diese Epoche die Zeit von 632–750 n. Chr. (vgl. dazu Muḥ. al-Bahay: al-Ǧānib al-ilāhī min at-tafkīr al-islāmī, ›Der metaphysische Aspekt im islamischen Denken‹, arab., Kairo 1948, Band I, S. 16). Der Begriff ›islamische Scholastik‹ kann auf diese Epoche nicht angewandt werden. Darauf folgt die Epoche der Mischung des islamischen Denkens mit fremden Kulturen, hauptsächlich mit der griechischen Philosophie, durch Übersetzung, Kommentar und Kritik. Dabei bedienten sich die islamischen Theologen und Philosophen verschiedener Argumentationen aus fremden Kulturen, hauptsächlich jedoch von der griechischen Philosophie entlehnter logischer Syllogismen (vgl. al-Bahay, a.a.O., S. 16ff.). Joseph van Ess verwendet dafür den Begriff ›dialektische Theologie‹ (vgl. Joseph van Ess: Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī, Wiesbaden 1966, S. 19). Dies ist jedoch eine pauschale Bezeichnung, insofern diese theologische Richtung nicht in jeder Hinsicht dialektisch war. Zudem benutzten alle islamischen theologischen Schulen einschließlich der Sunniten in ihrer Argumentation nicht nur logisch-

syllogistische Beweise, die vom hellenistischen Denken geprägt waren, sondern es flossen in ihre Argumentationsweise neben diesen ebenfalls Überlieferungen aus Koran und Sunna sowie auch überlieferte einheimische Denkelemente ein. Daher stimme ich der eingeschränkten Verwendung des Terminus »islamische Scholastik« zu.

Ibn-Chaldūn meint übereinstimmend mit *Gh*, daß der Entstehungsgrund für diese Wissenschaft die Verteidigung des islamischen Dogmas gegen die Ungläubigen und die ketzerischen Erneuerer war und daß diese Wissenschaft nicht mehr nützlich sei. Subjektive Gründe sprechen bei *Gh* für die Nutzlosigkeit dieser Wissenschaft, während es bei Ibn-Chaldūn objektive zu sein scheinen, nämlich, daß seine Welt frei von Ungläubigen und Ketzern geworden sei (!). Nach Ibn-Chaldūn gibt es in dieser Wissenschaft mehrere Methoden: die früheren Mutakallimūn schrieben bei der Bekämpfung des Unglaubens und der Ketzerei aus dem Glauben heraus, d. h. sie verwendeten vorwiegend Argumente aus dem Koran und der Sunna. Die späteren verwendeten hauptsächlich logische Argumente für ihre Widerlegung der Philosophen. Ibn-Chaldūn zählte *Gh* zu dieser Gruppe. Dann folgte eine dritte Gruppe, bei der der Gegenstand des kalāms nicht mehr von der Philosophie zu unterscheiden ist (vgl. ʿAbd-ar-Raḥmān Ibn-Chaldūn, Die Geschichte, arab., Beirut ³1967, Band 1, S. 835 ff.). Zwar finden sich logische Argumente in *Ghs* Widerlegung der Philosophen, jedoch kann man ihn – wie aus dieser Schrift hervorgeht – nicht zu den ›Mutakallimūn‹ zählen. Ibn-Chaldūn neigt wie *Gh* dazu, die Mystik höher als ʿIlm al-kalām zu stellen. Zu dem Begriff ʿIlm al-kalām s. auch D 96, Anm. und ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmūd: at-Tafkīr al-falsafī fi-ʾl-Islam, (›Das philosophische Denken im Islam‹), arab., Kairo 1968, S. 127.

10 »Die Baṭiniten« oder »die Anhänger des Inneren« (baṭin) oder »die Anhänger des Unterrichts« (at-taʿlīmiya). F: »the Taʿlimites« (S. 12), W: »the party of taʿlīm (authorative instruction)« (S. 19), J: »les partisans de l'Enseignement« (S. 58) und M: »the devotees of taʿlīm« (S. 61). Sie sind eine Gruppe unter den Schiʿiten, die meint, daß der Koran sowohl einen äußeren als auch einen inneren, allegorischen Sinn hat, nach dem gesucht werden muß. Ferner sind sie der Meinung, daß die religiösen Lehren nur von einem unfehlbaren Lehrer (Imām) zu erfahren sind (vgl. aš-Šahrastānī, a.a.O., Band I, S. 192). Aš-Šahrastānī erwähnt, daß sie verschiedene Namen haben, z. B. heißen sie im ʿIrāq »Bāṭinīya«, »Karrāmīya« und »Mazdakīya« und in Ḫorāsān »Taʿlīmīya« und »Atheisten« (mulḥida). Sie selbst nennen sich, wie aš-Šahrastānī berichtet, »Ismāʿīlīya«, wodurch sie sich von den anderen schiʿitischen Gruppen abheben wollen (vgl. ebenda). »Die älteren Bāṭinīya nun haben ihr wissenschaftliches System mit einem Teil des Systems der Philosophen vermengt und haben ihre Bücher dieser Methode gemäß abgefaßt. Sie behaupten in bezug auf Gott: wir sagen weder, er ist existierend, noch, er ist nicht existierend, weder wissend, noch nichtwissend, weder allmächtig, noch machtlos, und in dieser Weise in Betreff aller Eigenschaften. Denn das wirkliche Behaupten setzt eine Gemeinschaft zwischen Ihm und den übrigen existierenden Dingen nach der Beziehung, welche wir von Ihm ohne weiteres aussagen, und das ist Verähnlichung« (Abu-ʾl-Fatḥ Muḥammad aš-Šahrastānī, Religionsparteien und Philosophenschulen, aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Theodor Haarbrücker, Halle 1850, I. Teil, S. 221). S. auch B. Carra de Vaux, »Baṭinīya«, in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 78 und auch die Auseinandersetzung *Ghs* mit den Baṭiniten in diesem Werk A 32 ff. Das Kapitel über die Baṭiniten, das dem Leser vielleicht lang erscheint, umfaßt im Original mehr als neun Seiten. Es vermittelt einen Einblick in die sozialen und politischen Verhältnisse der damaligen Gesellschaft. Deutlich wird das Bemühen *Ghs*, die Baṭiniten mit deren eigenen Lehren zu widerlegen und zugleich das Kalifat zu warnen vor der sektierischen Tätigkeit der Baṭiniten und einer militärischen Bedrohung durch sie.

Nach sunnitischem Glauben geht aus diesem Kapitel hervor: 1. Ein Lehrer (Imām) ist für die Vermittlung der religiösen Lehren nicht notwendig. 2. Die Unfehlbarkeit eines Lehrers wird abgelehnt. 3. Daraus ergibt sich die eigenverantwortliche Anstrengung, zum Glauben zu gelangen.

11 »Imām«. Der Begriff taucht im Koran an verschiedenen Stellen auf; ʿAbd-al-Bāqīs Korankonkordanz stimmt mit der Zahl der Stellen überein, die W. Ivanow in seinem Artikel »Imām« im ›Handwörterbuch des Islam‹ angibt (sieben Male im Singular und fünf Male im Plural). Der Koran gebraucht den Begriff im Sinne von ›Führer‹, ›Vorbild‹ etc. Im theologischen Sinne weist der Begriff verschiedene Bedeutungen auf: 1. Vorbeter im Gebet und 2. ein hervorragender Gelehrter im Islam, wie z. B. Abū-Ḥāmid al-Ghazālī selbst. Bei den Schiʿiten hat der Begriff verschiedene Bedeutungen, darunter ›der Nachfolger‹ (ʿAlīs) des Neffen und Schwiegersohns des Propheten Muḥammad (vgl. W. Ivanow, »Imām«, in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 206 ff.). Die Meinung der Taʿlīmiten, daß die Lehren des Islam nur von einem unfehlbaren Imām zu erfahren sind, ist ein Gegenstand der Kritik *Ghs* in diesem Werk (vgl. A 32 ff., Kap. II.3); vgl. auch aš-Šahrastānī, a.a.O., Band I, S. 192).

12 »Philosophierens« (tafalsuf). Interessant in diesem Zusammenhang ist die Bestimmung der Philosophie im islamischen Kulturbereich bei einigen der islamischen Philosophen. Abū-Yaʿqūb al-Kindī (185–252 n. H./801–866 n. Chr.) bestimmte die Philosophie als »das Wissen

über die Wahrheiten der Dinge, soweit dies in der Fähigkeit des Menschen liegt« (Brief des Kindī an den Kalifen al-Muʿtaṣim bi-ʾllāh über *die philosophia priora*, zit. nach: M. Zakzuk, Einführung in die Philosophie, arab. Kairo 1979, S. 51). An der Spitze steht die Erkenntnis der ersten Ursache (d. i. Gott). Al-Fārābī (259–339 n. H./870–950 n. Chr.) analysiert den Begriff ähnlich wie aus der griechischen Philosophie bekannt als »die Liebe zur Weisheit und die Erkenntnis der Seienden, wodurch sie Seiende sind« (zit. und übers. nach: ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmūd, at-Tafkīr, a.a.O., S. 226). »Philosophie als Weisheit ist die Erkenntnis der wahren Existenz, welche das Ziel der Philosophie ist. Die wahre Existenz ist Gott, welche einzig und unbeweglich ist, die *causa agens* aller Dinge, und durch seine Güte, Weisheit und Gerechtigkeit wird die Welt in Ordnung gehalten« (zit. und übers. nach: Zakzuk, a.a.O., S. 52). Das ist die Bestimmung der Philosophie nach al-Fārābī, dem »zweiten Lehrer«, wie man ihn im Mittelalter nannte. In ihr sind islamische religiöse Elemente mit griechischem Denken verflochten. Noch umfassender als al-Fārābīs ist die Bestimmung der Philosophie von Ibn-Sīna (Avicenna, 370–428 n. H./980–1037 n. Chr.) als eine »spekulative Denktätigkeit, wodurch der Mensch erfährt, daß das ganze Sein im eigenen Wesen vorhanden ist und was die Pflichten der handelnden Menschen sein sollen, um ihre Seele ruhmreich werden zu lassen, damit sie eine geistige Welt wird, parallel zu der seienden Welt, und sich für die höchste Glückseligkeit im Jenseits öffnet, je nach der menschlichen Fähigkeit« (ebenda). Es würde den Rahmen einer Anmerkung sprengen, auf alle diese Bestimmungen der Philosophie bei den Muslimen einzugehen. Die Bestimmung von Ibn-Sīna umfaßt beide Gebiete, die man heute theoretische und praktische Philosophie nennt. Als Muslim, der an das Jenseits glaubt, sieht er in der Philosophie einen Weg zur Erlangung der Glückseligkeit, wenn man moralisch handelt. Moralisches Verhalten heißt, gemäß dem Islam zu leben. Eine weitere Bestimmung der Philosophie findet sich bei einem bedeutenden islamischen Denker des Mittelalters, der eine der ältesten Bücher der Begriffsbestimmung verfaßt hat, nämlich bei ʿAlī ʾbn-Muḥ. aš-Šarīf al-Ǧurǧānī (740–816 n. H./1340–1413 n. Chr.). Er bestimmt die Philosophie wie folgt: »Sich dem Göttlichen je nach menschlicher Fähigkeit anzunähern, um die ewige Glückseligkeit zu erlangen, wie der aufrichtige Prophet – Friede sei über ihm – gesagt hat: Ihr sollt euch die göttliche Gesinnung (achlāq, auch ›Charakterzüge‹) zu eigen machen, d. h. ihr sollt ihr durch ein umfassendes Wissen und Erhebung über das Sinnliche ähnlich werden« (al-Ǧurǧānī, a.a.O., S. 176). In den Übersetzungen tritt der Begriff wie folgt auf: F: »philosophic systems« (S. 12), W: »methods of philosophy« (S. 19), J: »la Philosophie« (S. 58) und M: »the methods of philosophizing« (S. 61).

Über die Philosophie (falsafa) und ihre Richtungen in verschiedenen Gegenden der islamischen Welt enthält der Artikel von Max Horten, (in: Enyzklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muḥammedanischen Völker, hrsg. von M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck et al., Leiden 1927, Band II, S. 49 ff.) zahlreiche Informationen und kritische Anmerkungen.

[13] »Methode des Sufismus« (ṭarīqat at-taṣawwuf, ›Methode‹, auch ›Weg‹). F: »doctrine of the Sufis« (S. 12), W: »the Sufi way of life« (S. 19), J: »le Mysticisme« (S. 58) und M: »the practice of Sufism« (S. 61). Es handelt sich hierbei um eine Auseinandersetzung mit der theoretischen Denkweise und der Praxis der islamischen Mystiker, die sich nicht nur auf ihre Praktiken beziehen, wie dies M und W verstanden haben.

Eine der wichtigen Quellen zum Studium des Sufismus und der Anhänger der Mystik ist das Buch von Abū-Bakr Muḥ. al-Kalabāḏī (ersch. 380 n. H./990 n. Chr.) ›at-Taʿarruf li-maḏhab ahl at-taṣawwuf‹ (›Einführung in die Lehre der Anhänger der Mystik‹), hrsg. von ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmūd und Ṭāhā A. Surūr, arab., Kairo 1960, welches verschiedene Begriffsbestimmungen liefert. Darunter ist die Bestimmung des Begriffs von Abu-ʾl-Qāsim al-Ǧuneid Ibn-Muḥ. al-Ǧuneid (gest. 297 n. H./910 n. Chr.); at-Taṣawwuf heißt nach seiner Meinung: »Die Reinigung des Herzens von dem, worüber sich die Menschen (gewöhnlich) einig sind, die Trennung von den instinktiven Charakterzügen, die Erlöschung der (entflammten) menschlichen Eigenschaften, Vermeidung der seelischen Motivationen, die Erlangung der geistigen Eigenschaften, die Verbundenheit mit den wahrhaftigen Wissenschaften, die Anwendung dessen, was im Jenseits eher nützt (als im Diesseits), die Erteilung von Ratschlägen für die ganze Gemeinde, die wahrhaftige Aufrichtigkeit gegenüber Gott und die Befolgung der Gesetze des Propheten – Friede sei über ihm« (zit. und übers. nach al-Kalabāḏī, a.a.O., S. 25). Es gibt verschiedene Begründungen dafür, warum die Anhänger dieser Wissenschaft in der arabisch-islamischen Kultur Ṣūfī genannt werden: 1. weil sie den Ṣūf (ein Wollkleid) als Zeichen der Armut und der Enthaltsamkeit tragen, oder 2. wegen der Lauterkeit (Ṣafāʾ/Ṣafwa, Stamm ṣafuwa) ihres Verhaltens gegenüber Gott (vgl. ebenda, S. 21). ʿAbd-Allāh at-Tasatturī bestimmte den Ṣūfī als »denjenigen, der frei von Kummer und reich an Gedanken ist, der sich unter den Menschen Gott widmet und für den Gold und Lehm gleich sind« (ebenda, S. 25). Die Ṣūfī sind nach seiner Bestimmung »diejenigen, die nicht viel verlangen, nichts mißbilligen und für jede Handlung einen Grund suchen; sie entschuldigen dich auf jeden Fall« (ebenda, S. 26) als Zeichen ihrer Toleranz im Umgang mit den Menschen. (Zu dem Begriff taṣawwuf und seiner geschichtlichen Entwicklung s. Louis

Massignon: »taṣawwuf«, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Band IV, S. 737 ff.).

[14] »Glaubensrichtungen« (milla, Plural milal). F: »sects« (S. 12), W: »different theological systems« (S. 20), J: »les croyances« (S. 59) und M: »creeds« (S. 62).

Nach al-Ǧurǧānī sind dīn (›Religion‹) und milla Synonyme: »beide heißen ›Religion‹, haben jedoch verschiedene Aspekte: unter dem Aspekt des Gehorsams gegen die Offenbarung heißt es dīn, unter dem Aspekt der Sammlung (der Gläubigen oder der Lehren) heißt es milla und unter dem Aspekt, daß man sich auf sie beruft, heißt es ›Lehrmeinung‹ (maḏhab).« Jedoch erwähnt al-Ǧurǧānī noch eine andere Meinung, nach der die drei Begriffe dīn, milla und maḏhab sich voneinander unterscheiden: »der erste bezieht sich auf den erhabenen Gott, der zweite auf den Propheten und der dritte auf denjenigen, der selbständig über Fragen der Dogmen und des Rechts nachdenkt (muǧtahid)« (al-Ǧurǧānī, a.a.O., S. 111). Ibn-Manẓūr erklärt den Begriff mit Belegen aus dem Koran, der muḥammedanischen Überlieferung und den arabischen Grammatikern. Aufgrund der Beispiele aus Christentum und Judentum kann man entnehmen, daß dīn und milla für ihn identisch sind. Eine andere Meinung aber, die er erwähnt, besagt, daß milla hauptsächlich die Religion umfaßt und das, was der Prophet hervorgebracht hat. Tamallala und imtalla heißt ›der milla beitreten‹ (vgl. Ibn-Manẓūr, a.a.O., Band 11, S. 631). Nach der Darlegung von Ibn-Manẓūr und dem ausführlichen Gebrauch des Begriffes im Koran und bei den arabischen Grammatikern gibt es keinen Zweifel, daß der Begriff arabischen Ursprungs ist (s. dazu F. Buhl: »Milla«, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Band III, S. 573).

Der Begriff tritt im Koran als Substantiv an zehn Stellen auf, in Verbindung mit dem zweiten Personalpronomen Plural (›eure Milla‹) an einer Stelle, im Zusammenhang mit dem ersten Personalpronomen Plural an zwei Stellen und mit dem dritten Personalpronomen Plural (›ihre Milla‹) ebenfalls an zwei Stellen (vgl. Muḥ. Fou'ād ʿAbd-al-Bāqī, Korankonkordanz, arab., Kairo 1945, S. 676 »milla«). Die wichtigsten Koranstellen, die man hier erwähnen kann, sind folgende: 1. »Mich hat mein Herr auf einen rechten Pfad geführt, zu einer wahren Religion, die Religion Abrahams (milla), der Gott als ein Ḥanīf (Monotheist) anbetete und keiner der Heiden war« (Sure 6, Vers (P) 161, (H) 162). Die beiden Koranübersetzer ersetzen an dieser Stelle ›Religion‹ durch ›Glauben‹. Richtiger wäre gerade an dieser Stelle die wörtliche Übersetzung des arabischen Begriffs dīn mit ›Religion‹. Milla wird von den arabischen Korankommentatoren als Apposition zu ›Religion‹ erwähnt und kann als Synonym dazu verstanden werden (s. ʿAbd-Allāh Ibn-Aḥmad Ibn-Maḥmūd an-Nasafī, Korankommentar, Kairo o. J., Band 2, S. 42). Hier an dieser Stelle kann milla mit ›Religion‹ wiedergegeben werden. 2. Der Begriff milla kann ›Religion‹ und ›Weg‹ oder ›Richtung‹ bedeuten, wie in Sure 12, Vers (P) 37, (H) 38, wo beide Übersetzer, Paret und Henning, milla mit ›Religion‹ wiedergeben: »Ich habe nämlich die Religion von Leuten aufgegeben, die weder an Gott noch an das Jenseits glauben, und bin der Religion meiner Väter Abraham, Isaak und Jakob gefolgt« (in der Übersetzung von Paret). Der Korankommentator Ibn-Kaṯīr interpretiert milla als ›Weg‹ (ṭarīq) (s. Ibn-Kaṯīr, a.a.O., Band 2, S. 478).

[15] »die Unterschiede der Imāme«. F: »the variety of doctrines and sects which divide men« (S. 12), W: »the different theological systems of the religious leaders« (S. 20), J: »les tendances de la communauté différent« (S. 59) und M: »the disagreement of the Community of Islam« (S. 62). F, J und M weichen vom Text ab, indem sie den Begriff »Imāme« nicht erwähnen, worauf es an dieser Stelle gerade ankommt. Zu ›Imām‹ s. Anm. 11.

[16] Sure 23, Vers (P) 53, (H) 55 und Sure 30, Vers (P u. H) 31.

[17] Diese Überlieferung wird nicht in den beiden großen Sammlungen der aḥādīṯ, nämlich al-Buḫārī und Muslim, erwähnt. Der Text in der Sammlung von at-Tirmiḏī (gest. 279 n. H./892/3 n. Chr.) lautet: »Die Juden haben sich in ein- oder zweiundsiebzig Gruppen gespalten, die Christen ebenso, und meine Gemeinde in dreiundsiebzig Gruppen.« der Zusatz »alle kommen in die Hölle außer einer, die gerettet wird« ist in der Überlieferung nicht vorhanden (vgl. at-Tirmiḏī: Sammlung, hrsg. von ʿAbd-al-Wāhid at-Tāzī, arab., Kairo 1934, Band 10, Kap. »Imān« (›Glaube‹), S. 109 und A. Wensinck, Concordance de la Tradition Musulmane, Leiden 1967, Band I, S. 93). Es herrschen in der Literatur unterschiedliche Meinungen über die Echtheit dieses Zusatzes (vgl. auch den arabischen Text in Ausgabe D, hrsg. von ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmūd, Kairo o. J., S. 88 und die entsprechende Anmerkung, sowie S. 97 ff.).

[18] »Beinahe hätte sich bewahrheitet, was er gesagt hat« (nach A und C, was auch mit den Übersetzungen von W und J übereinstimmt). Nach B und D: »Und es war (od. es geschah), was er versprochen hat«. Nach der letzten Variante übersetzt M: »And what he promised has indeed come to pass« (S. 62) und F mit verstärktem Akzent: »This prediction, like all others of the Prophet, must be fulfilled« (S. 12). Wenn die letzte Variante richtig sein sollte, so stellt sich die Frage nach der Stellung der künftigen Spaltungen. Deshalb scheint mir die erste Variante richtiger, da sie beides einschließt.

[19] »Sunnīten«. F: »orthodoxy« (S. 13), W: »sound tradition« (S. 20), J: »tradition« (S. 60) und M: »the faithful follower of tradition« (S. 62). Die Sunnīten sind die ›Anhänger der Sunna‹. Im Sprachge-

brauch der Traditionalisten umfaßt die Sunna die Aussagen, Charakterzüge, Handlungen und Lebensgewohnheiten des Propheten Muḥammad, in dem der Juristen seine Aussagen, Handlungen und Entscheidungen. In der islamischen Theologie tritt die Sunna in ihrer Bedeutung im Leben des Muslims an die zweite Stelle nach dem Koran. Die Sunnīten sind diejenigen, die sich an den Sprüchen und dem praktischen Verhalten des Propheten orientieren. In diesem Zusammenhang stellt *Gh* die Ketzer als Gegner der Sunna und der Sunnīten dar. Er meint jene extremen schi'ītischen und abtrünnigen Sektierer, die sich gegen die herrschenden theologischen und politischen Richtungen seiner Zeit erhoben haben. Bestrebungen, die Sunna in ihrer Bedeutung im Verhältnis zum Koran herabzusetzen, stoßen bei den meisten Islamwissenschaftlern auf Widerstand (s. dazu Muṣṭafa ʾs-Sibāʿī: as-Sunna wa-makānatuhā fi ʾt-tašrīʿ al-islāmī, (›Die Sunna und ihre Stellung in der islamischen Gesetzgebung‹), arab., Kairo 1961, S. 12 ff.; s. auch A. J. Wensinck, »Sunna«, in: Handwörterbuch des Islam, S. 704 ff.; s. auch Anm. 90).

20 »ketzerische Erneuerer« (mubtadiʿ). F: »heresy« (S. 13), W: »heretical innovation« (S. 20), J: »innovation« (S. 60) und M: »the heterodox innovator« (S. 62). Der Prophet Muḥammad verdammte in mehreren überlieferten Aussagen die ketzerische Erneuerung, die sich gegen die Religion richtet, wie z. B. der Versuch, das Fasten im Monat Ramaḍān für körperlich unversehrte Gläubige einzuschränken bzw. aufzuheben. Das ist mit den Worten des Propheten gemeint: ». . . jede Erneuerung ist eine Ketzerei, und jede Ketzerei ist eine Irreführung« (s. Abū-Dāwūd, a.a.O., S. 506 und at-Tirmiḏī, a.a.O., S. 144; s. auch Wensinck, Conc., a.a.O., Band 1, S. 152).

21 »Ẓāhirīten«. Anhänger der von Dāwūd Ibn-Ḫalaf (gest. 270 n. H./833 n. Chr.) gegründeten Schule, die meinen, daß der Wortlaut des Koran für sie verbindlich ist. Ihre Bedeutung liegt auf dem Gebiet des islamischen Rechts (vgl. R. Strothmann: »al-Ẓāhirīya«, in: Handwörterbuch des Islam, S. 816 f.).

22 »islamische Scholastiker« (mutakallim, Plural mutakallimūn). Anhänger der Wissenschaft des kalām. S. Anm. 9.

23 »Dialektik« (al-ǧadal). F: »doctrine« (S. 13), W: »theological reasoning« (S. 21), J: »dialectique« (S. 60) und M: »polemic« (S. 62). »Es handelt sich um einen Syllogismus, welcher aus bekannten und unbestrittenen Prämissen zusammengesetzt wird. Das Ziel eines solchen Syllogismus ist es, den Gegner zu überzeugen und denjenigen, der unfähig ist, die Voraussetzungen des Beweises zu begreifen, zum Schweigen zu bringen. Ferner bedeutet Dialektik die Verteidigung (der eigenen Meinung) gegen einen Gegner, der versucht, diese Meinung durch ein Argument oder etwas ähnliches ungültig zu machen oder zu korrigieren. Das ist in der Tat der wahrhaftige Streit.« (al-Ǧurǧānī, a.a.O., S. 78). Ibn-Chaldūn bestimmt die Dialektik als »die Erkenntnis der Grundlagen des Verhaltens in der Disputation, die u. a. zwischen den Anhängern der juristischen Schulen entsteht«. Und ferner als »Erkenntnis der Bestimmungen und des Benehmens in der Beweisführung, durch welche man eine Meinung aufrecht erhält oder widerlegt« (Ibn-Chaldūn, a.a.O., Band I, S. 820 f.). Ibn-Chaldūn faßt die Dialektik als ergänzende, nicht als notwendige Wissenschaft auf (vgl. ebenda). *Gh* hat keine gute Meinung von der Dialektik. Er schreibt darüber an anderer Stelle: »Was die Dialektik angeht, so ist sie unter diesen Bereichen am wenigsten nützlich in Hinblick auf die rechte Leitung der Menschen. Denn der Forscher begnügt sich nicht mit dem Beweis, der nur auf die Zustimmung des Gegners ausgerichtet, nicht aber an sich überzeugend ist. Der Ungebildete begreift ihn (den Beweis) nicht; sein Verstand ist dazu unfähig. Der streitlustige Gesprächspartner beharrt meistens auf seinem Glauben, wenn er zum Schweigen gebracht wird. Er führt (in diesem Fall) die Unfähigkeit (in der Überzeugung) auf sich selbst zurück (nicht auf den Beweis) und sagt dazu: ›Wenn der Begründer meiner Doktrin noch am Leben und anwesend wäre, so hätte er sich (durch andere Beweise) von diesem Beweis distanziert!‹« (al-Ghazālī, Das Kriterium des Handelns, hrsg. von Sulaimān Dunyā, arab., Kairo 1964, S. 353).

24 »Häretiker« (zindīq), wird von tazandaqa abgeleitet (persischer Ursprung), ›jemand, der innerlich abergläubig ist, sich jedoch äußerlich gläubig gibt‹. Nach Ibn-Manẓūr ist ein zindīq »ein Materialist, der weder an Gott noch an das Jenseits glaubt« (Ibn-Manẓūr, a.a.O., Band 10, S. 147). Sowohl im religiösen als auch im politischen Sinne wird der Begriff für Leute verwendet, die den Staat durch ihre Häresien in Gefahr bringen können (s. Louis Massignon, »Zindīq«, in: Handwörterbuch des Islam, S. 827). *Gh* gebraucht das Begriffspaar »ungläubiger Nihilist«. F: »atheist« (S. 13), W: »Zanādiqa« (S. 21), J: »le matérialiste (zindīq) négateur« (S. 60) und M: »the irreligious nihilist« (S. 63).

25 »in seiner natürlichen Beschaffenheit« (fiṭra). F: »the germ of Islam« (S. 13), W: »a sound nature« (S. 69) und J: »la nature saine« (S. 61). M verwendet den arabischen Terminus (vgl. S. 63). Es handelt sich um einen mehrdeutigen Begriff, der von faṭara abgeleitet wird (›schaffen‹, ›spalten‹). Fiṭra bedeutet ›Schöpfung‹, ›Natur‹, ›natürliche Veranlagung‹, ›Temperament‹ etc.; gemeint ist auch der Glaube an einen einzigen Gott als eine natürliche Veranlagung im Menschen. Im Zusammenhang des Islam als Religion tritt der Begriff in Sure 30, (P) 30, (H) 29 auf, d. h. nach der Ansicht des Korankommentators Ibn-Kaṯīr, daß »Gott die Menschen (mit der Anlage) dazu geschaffen hat, Ihn zu erkennen und als einen Einzigen anzubeten« (Abu-ʾl-Fidāʾ Ismāʿīl

an die sunnitische Glaubenslehre glauben die der Prophet

Ibn-Kaṯīr, Korankommentar a.a.O., Bd. III, S. 432; Macdonald, Fiṭra, in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 137f.; ders., in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. II, S. 121 f.).

[26] »Magier« (yumağğisānihī). F: »Zoroastrian« (S. 14), W und M: »Magian« (S. 21 bzw. 63), J: »mazdéen« (S. 61). Der Begriff wird aus dem altpersischen maguš abgeleitet; seine Bedeutung wird in der Literatur unterschiedlich dargestellt. »Die Magier erscheinen als Träger alter westiranischer Kultvorstellungen und Opferriten als leidenschaftliche Dualisten« (W. Eilers, »Magier«, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), hrsg. von Kurt Galling, Tübingen 1957, Band IV, S. 602). In der arabischen Literatur bedeutet der Begriff ›Anbeter der Sonne oder des Feuers‹ (vgl. al-Munğid, Lexikon der Sprache und Personen, arab., Beirut [20]1969, S. 748). Nach Ibn-Manẓūr glauben die mağūs an Licht und Finsternis, woraus sie das Gute und das Böse ableiten (vgl. Ibn-Manẓūr, a.a.O., Band 6, S. 213).

[27] »Belehrungen« (talqīnāt), wird von laqqana abgeleitet (›jemandem etwas verständlich machen‹, s. Ibn-Manẓūr, a.a.O., Band 13, S. 390). F interpretativ: »the unreasoned convictions which he derives from their instructions« (S. 14), W: »authority-based opinions« (S. 21), J: »je cherchai à discerner, parmi ces traditions dont les prémisses sont passivement reçues« (S. 61) und M: »suggestions imposed from without« (S. 63).

[28] »Kontroversen«. *Gh* verweist hier auf die Problematik des Lernprozesses, den man schon vom Kindesalter an durchläuft. Das Herausfiltern der wahren von den falschen Überlieferungen und Unterrichtsmethoden etc. führt zwangsläufig zu solchen Kontroversen. Auf die Bedeutung der Erziehung bei der Bildung der religiösen Überzeugung des Kindes und später auch beim Erwachsenen wird hier ausdrücklich hingewiesen, wie auch auf die Rolle des selbständigen Denkens im Gegensatz zu den tradierten Erkenntnissen. Daraus folgt, daß Eltern und Lehrer bei der Bildung des Bewußtseins des Kindes eine große Verantwortung tragen.

[29] »Herz« (qalb). F, W und M: »mind« (S. 15, 22 und 63), J: »le coeur« (S. 62). Auch ›Geist‹ und ›Verstand‹ wären hier mögliche Übersetzungen für den arabischen Begriff, den *Gh* häufig für das Organ der Erkenntnis gerade im Zusammenhang der Mystik benutzt. Zur Anwendung des Begriffes qalb bei *Gh* s. Farid Jabre, Essai sur le Lexique de Ghazali, Beyrouth 1970, S. 233ff.

[30] »Erkenntnis« (ʿilm, Plural ʿulūm), kann sowohl mit ›Erkenntnis‹ als auch mit ›Wissen‹ und ›Wissenschaft(en)‹ übersetzt werden. In vielen Büchern arabischer Philosophen wird ʿilm für ›Erkenntnis‹ (maʿrifa) benutzt. In dieser Übersetzung werden beide Begriffe als Synonyme verwendet, welches auch Js Tendenz ist. F abweichend und bewertend: »The Subterfuges of the Sophists« (S. 15), W: »Scepticism and the denial of all knowledge« (S. 22). M läßt den Begriff im Titel dieses Abschnittes fallen (S. 64). J verwendet, wie bereits erwähnt wurde, beide Begriffe, »connaissance« und »science« als Synonyme (S. 63). Aus dem Titel geht hervor, daß die sophistische Denkweise auf die Aufhebung der Erkenntnis hinausläuft. So verstand es auch aš-Šahrastānī, der berühmte Verfasser der Philosophiegeschichte des Islam: »Die umfassendste Einteilung ist also folgende: Menschen (die Sophisten), welche weder durch die Sinne Wahrnehmbares noch Intelligibles anerkennen, die Sufusṭāʾīya ...« (aš-Šahrastānī, Religionsparteien, a.a.O., Band II, S. 3). Dies geht auch aus *Ghs* Darstellung in diesem Kapitel hervor. Es entspricht dem, was sonst von der Sophistik überliefert wurde.

[31] »Denknotwendigkeiten« (ḍarūrī, Plural ḍarūrīyāt). *Gh* stellt in diesem Zusammenhang die sinnlich wahrnehmbare der notwendigen Erkenntnis gegenüber. Modern gesprochen: die apriorische Erkenntnis steht im Gegensatz zu der sinnlich wahrnehmbaren, der aposteriorischen. Zu der letzten Art gehören auch die geschichtlichen Überlieferungen, die durch Eltern und Familie vermittelten Erkenntnisse. Eine notwendige apriorische Erkenntnis ist eine rationale Erkenntnis, deren Evidenz von jedem Menschen zugegeben wird, wie etwa das Beispiel, das *Gh* im vorigen Kapitel erwähnte (»zehn sind mehr als drei«). Ein solches Beispiel ist zwar in der Erscheinungswelt veranschaulichbar, jedoch ist seine Evidenz unbezweifelbar und rational allgemein gültig und nicht erst durch die Erfahrung erkennbar. Weitere Beispiele erwähnt *Gh* A 9, z. B. daß Verneinung und Bejahung nicht in ein und derselben Sache zutreffen können oder daß ein und dieselbe Sache nicht zugleich erschaffen und ewig sein kann. Ein solches Wissen nennt er auch ›primäres Wissen‹, da es widerspruchsfrei und allgemeingültig ist. Zur weiteren Anwendung des Begriffes bei *Gh* s. Jabre, Essai, a.a.O., S. 149ff.

[32] »Nach langem Zweifel« (taškīk, wörtlich ›Zweifel einflößen‹). ›Zweifel‹ (šakk) ist in dieser Schrift ein zentraler Begriff. Wichtig zu erwähnen ist, daß *Gh* diesen Zweifel als einen Vorgang beschreibt, der durch das eigene Nachdenken über die wahre Erkenntnis und über das Verhältnis des Menschen zu Gott, zum Diesseits und Jenseits etc. in ihm entstanden ist.

[33] »Dīnār«. Über die Herkunft des Namens dieser Währungseinheit gibt es verschiedene Meinungen. Eine davon besagt, er sei arabischer Herkunft von dannara (›glänzen‹, ›funkeln‹), eine andere, er sei aus dem persischen Wort Dīnār (›das, was die Offenbarung hervorbringt‹) abgeleitet (vgl. Taqīy-ʾd-Dīn Aḥmad Ibn-ʿAlī ʾl-Maqrīsī, Die islamischen Währungen, hrsg. von Muḥ. as-Sayyed Baḥr-al-ʿUlūm,

arab., an-Naǧaf 1967, S. 58). Eine dritte Meinung besagt, daß das Wort griechisch-lateinischen Ursprungs ist und von ›denarius‹ abgeleitet wird (vgl. ebenda). Ob die Araber vor dem Islam diese Währungseinheit gekannt haben, ist umstritten. Die Meinung, die dies bejaht, stützt sich auf den koranischen Vers: »Und unter den Leuten der Schrift gibt es welche, die, wenn du ihnen einen Qinṭār anvertraust, ihn dir aushändigen. Es gibt unter ihnen aber auch welche, die, wenn du ihnen einen Dīnār anvertraust, ihn dir nur aushändigen, sofern du ihnen hart zusetzt« (Sure 3, Vers (P) 75, (H) 68). Der Wert eines Dīnārs war unterschiedlich, je nachdem er aus Gold oder aus Silber geschlagen wurde. Er wurde durch Wiegen bewertet. Bei den islamischen Juristen wog er 68 Körnchen aus Korn. Als Währungseinheit wog er 4,25 g Gold. Der älteste und bekannte datierte Dīnār stammt aus dem Jahre 76 n. H./695 n. Chr. zur Zeit des Kalifen ʿAbd-al-Malik Ibn-Marwān. Das letzte Goldstück mit der Bezeichnung Dīnār wurde um 661 n. H./ 1262 n. Chr. in Baġdād geschlagen, und in Ägypten im Jahre 747 n. H./ 1346 n. Chr. (vgl. E. v. Zambaur, »Dīnār«, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Band 1, S. 1017f.). Heute ist der Dinar noch Währungs- oder Münzeinheit in Jugoslawien, Jordanien, Irak und Iran.

[34] »Vertrauen« (ṯiqa). F: »trust« (S. 17), W und M: »reliance« (S. 23 bzw. 65), J: »sécurité« (S. 64). Von diesen Übersetzungen scheint mir die von F am zutreffendsten, insofern *Gh* an dieser Stelle weder iʿtimād von iʿtamada ʿalā (›sich verlassen auf‹) noch amān (›Sicherheit‹, ›Gewißheit‹) verwendet. Man kann diese Stelle so interpretieren: Wo Vertrauen ist, kann Erkenntnis entstehen, und wo es aufhört, hört auch die Erkenntnis auf.

[35] »erschaffen« (ḥudūṯ, wörtlich ›welche einen Anfang in der Zeit hat‹). F: »created« (S. 17), W: »generated in time« (S. 23), J: »créé« (S. 64) und M: »incipient« (S. 65). Nach al-Ǧurǧānī bedeutet der Begriff »das Entstehen eines Dinges, das vorher nicht existent war«. Dabei unterscheidet er »zwischen der wesentlichen Entstehung eines Dinges, die durch einen äußeren Grund zustande kommt, und der zeitlichen Entstehung, d. h. daß das Ding der Möglichkeit nach vorhanden war, bevor es (real) existierte« (al-Ǧurǧānī, a.a.O., S. 86).

[36] »Vernunfterkenntnis« (idrāk al-ʿaql). F: »reason« (S. 17), W: »intellectual apprehension« (S. 24), J: »la raison« (S. 64) und M: »perception of reason« (S. 65). F und J verzichten auf den Begriff idrāk (›Erkenntnis‹, ›Wahrnehmung‹ oder auch ›Erkenntnisvermögen‹, wie er im nächsten Satz besser übersetzt wird). Al-Ǧurǧānī bestimmt den Begriff »1. als eine umfassende Erkenntnis über eine Sache, 2. als das Entstehen eines Bildes in der Vernunft und 3. als die bloße Vorstellung von der Wahrheit eines Dinges, ohne ein Urteil in bejahender oder verneinender Weise darüber zu fällen; ansonsten, wenn die Vorstellung von

einer Bejahung oder Verneinung begleitet wird, heißt sie Urteil« (al-Ǧurǧānī, a.a.O., S. 13).

[37] Nähere Angaben über diese Überlieferung finden sich nach der Konkordanz von Wensinck nicht in den großen Sammlungen. In diesem Fall ist *Gh* selbst eine Quelle.

[38] Sure 50, Vers (P) 22, (H) 21. Das Diesseits wird bei den Korankommentatoren mit einem Schleier oder einer Hülle gleichgesetzt. Dies zu erfahren, ist jedoch für den Menschen erst durch den Tod möglich (s. Ibn-Kaṯīr, a.a.O., Band 4, S. 225 und an-Nasafī, a.a.O., Band 4, S. 178).

[39] »Als mir diese Gedanken kamen und sie in meiner Seele bohrten« (inqadaḥat fi ʾn-nafs). F übersetzt z. T. frei: »Such thoughts as these threatened to shake my reason, and I sought to find an escape from them. But how?« (S. 18). W: »When these thoughts had occurred to me and penetrated my being, I tried to find some way of treating my unhealthy condition ...« (S. 25). J: »Quand ces pensées me vinrent à l'esprit, elles me rongèrent« (S. 65) und M: »When these thoughts occurred to me they penetrated my soul, and so I tried to deal with that objection« (S. 66). Während F relativ frei und W ähnlich wie ich übersetzt, verändern J und M die Satzstruktur, indem sie ›das Eindringen der Gedanken in die Seele‹ als Nachsatz (Apodosis) auffassen, obwohl es zu dem Vordersatz (Prodosis) gehört. Die Übersetzung des Nachsatzes von F (»But how?«) drückt nicht die Meinung des Autors aus, sondern gibt bloß die Verlegenheit *Ghs* wieder und ist zu knapp. Die Übersetzung mit »was mir aber nicht gelang, denn ...« entsprechend dem Original drückt hingegen seine Unfähigkeit aus, von sich aus zu einer Lösung zu gelangen.

[40] »primäre Erkenntnisse« (awwalīy, auch ›denknotwendige Erkenntnisse‹). Al-Ǧurǧānī definiert awwalīy als »eine (notwendige) Vernunfterkenntnis, die weder auf Vermutung noch auf Erfahrung beruht wie etwa unsere Aussage ›eins ist die Hälfte von zwei‹ und ›das Ganze ist größer als sein Teil‹« (al-Ǧurǧānī, a.a.O., S. 40). Wie erschütternd der Zweifel *Ghs* war, verdeutlicht die Tatsache, daß er nicht einmal mehr in der Lage war, eine solche Erkenntnis zu gewinnen.

[41] Diese Krise dauerte nach *Ghs* eigenen Angaben zwei Monate. Dies war Anlaß für viele Autoren, über den Zweifel *Ghs* verschiedene Theorien zu bilden. So meint z. B. McCarthy: »Apparently this crisis of scepticism took place when Gh was still in his early teens« und interpretiert sie als eine typische Krise der Adoleszenz (vgl. Anm. 43, S. 121). Abū-Rīda setzt den Anfang der Krise nach dem Tode seines Lehrers al-Ǧuwainī im Jahre 478 n. H./1085 n. Chr.: »Ghazālīs Zweifel begann nicht um sein zwanzigstes Lebensjahr herum, wie es aus der Darstellung Asins Palacius hervorgeht, obwohl Ghazālī, wie er selbst

sagt, schon von Jugend auf zum Nachdenken und zum Forschen veranlagt war. Der Zweifel überkam ihn auch nicht zur Zeit seiner Berufung nach Baġdād, wie MacDonald annimmt. Obermann vermutet, daß es die Zeit nach seiner Berufung war, in der er zu zweifeln begann. Meines Erachtens begann die Phase des Zweifels nach dem Tode Ǧuwainīs im Jahre 478 n. H./1085 n. Chr. Bis dahin lebte Ghazālī noch im Banne der Gedankenwelt seines Meisters und wirkte als sein Assistent ...« (Muḥ. ʿAbd-al-Hādī Abū-Rīda: al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie, Diss. Basel 1945, S. 6). Sulaimān Dunyā beschreibt zweierlei Arten von Zweifel, die *Gh* erlebt hat. Die erste ist eine Art von leichtem Zweifel, wie ihn viele Forscher erfahren, und der zweite ist ein heftiger, destruktiver Zweifel, den bloß große Denker und Forscher erleben. An dieser Stelle handelt es sich um den Zweifel im zweiten Sinne, in dem selbst die primäre Erkenntnis aufgehoben wird (vgl. Sulaimān Dunyā: Einleitung, in: al-Ghazālī, Tahāfut al-falāsifa (›Die Widerlegung der Philosophen‹), hrsg. von S. Dunyā, arab., Kairo 1959, S. 57). Dieser Beschreibung möchte ich prinzipiell zustimmen. Dunyā vertritt weiterhin die Ansicht, daß diese Krisen keine destruktiven waren, sondern produktiv in dem Sinne, daß sie zu neuer geistiger Schaffenskraft führten (vgl. Dunyā, a.a.O., S. 61 ff.). Auch dieser Meinung möchte ich zustimmen. Der Ausgang der Krise, von der *Gh* hier spricht, war positiv, indem er die Bejahung der intuitiven Erkenntnis beinhaltete, die nach seiner Meinung durch göttliche Gnade (durch das Licht Gottes) zu erlangen ist. Eine spätere Krise führte ihn dazu, Baġdād zu verlassen und von der Pracht des Lebens und der Macht durch die Zusammenarbeit mit Herrschern in Baġdād Abstand zu nehmen (vgl. A 47). Auch diese Krise endete positiv, insofern er sich, wie wir in dem Kapitel über die Ṣūfī lesen, völlig der Mystik widmete. Dies alles führt zu der Annahme, daß *Gh* möglicherweise noch mehrere Krisen in seinem Leben erlebt haben könnte, von denen er uns nur einige, nämlich diese beiden, mitteilte. Wenigstens bleibt eine solche Möglichkeit nicht ausgeschlossen.

42 »Sophist«; s. Anm. 30.

43 »Licht« (nūr). F, W und M: »Light« (S. 18, 25, 66, s. auch Ms Anm. 44, S. 122). J: »une lumière« (S. 66). Dies ist eine wichtige Stelle in dem Gesamtwerk *Ghs*, die uns über seine Wende von der rationalen zu der intuitiven Erkenntnis und der inneren Erfahrung berichtet.

44 Sure 6, Vers (P u. H) 125.

45 An-Nasafī (461–537 n. H./1068–1142 n. Chr.) erwähnt diese Überlieferung in seinem Korankommentar zu diesem Vers mit folgendem Wortlaut: »Wenn das Licht in die Brust eintritt, so dehnt sie sich und öffnet sich. Er wurde gefragt: ›Was ist sein Zeichen?‹ Er erwiderte: ›Die Rückkehr zum ewigen Jenseits und die Abkehr von dem verführerischen Diesseits und die Bereitschaft zum Tod, bevor er eintritt« (an-Nasafī, a.a.O., Band 2, S. 32).

46 Diese Überlieferung hat at-Tirmiḏī in seiner Sammlung mit dem folgenden Wortlaut erwähnt: »Der erhabene Gott hat seine Geschöpfe in Dunkelheit geschaffen, dann warf er auf sie von seinem Lichte. Wen dieses Licht traf, wurde rechtgeleitet, wen es aber verfehlte, wurde irregeführt. Darum sage ich: die Feder wurde trocken beim Niederschreiben dessen, was Gott weiß ...« (at-Tirmiḏī, a.a.O., Band 10, Kap. »Īmān« (›der Glaube‹), S. 110; vgl. auch Wensinck, Conc., a.a.O., Band 7, S. 19, der erwähnt, daß die Überlieferung bei at-Tirmiḏī, Īmān 18 und bei Ibn-Ḥanbal 2, 176, 197 aufgeführt wird).

47 *Gh* erwähnt diese Überlieferung in seinem Werk »Iḥyāʾ«, vgl. al-Ghazālī: Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn, hrsg. v. ʿĪsa ʾl-Ḥalabī, Kairo o. J., Band 1, S. 167 und die entsprechende Anmerkung.

48 »Erforschung (der primären Erkenntnis)«. F: »search for truth« (S. 19), W: »the quest« (S. 26), J: »sache qu'à la quête du Vrai« (S. 66) und M: »seeking the truth« (S. 67). Es geht hier und in den folgenden Sätzen darum, daß die primären Erkenntnisse (s. Anm. 31) evidente Tatsachen sind, die von der Vernunft zugegeben werden. Sie sind ferner nicht erforschbar (laisat maṭlūba), woraus *Gh* ableiten will, daß die Existenz Gottes eine dieser Notwendigkeiten ist, d. h. eine primäre Erkenntnis, die wegen ihrer Klarheit keinen Beweis braucht.

49 »Mutakallimūn: Anhänger des kalām, der islamischen Scholastik; s. Anm. 9.

50 »Baṭiniten«; s. Anm. 10.

51 »des Beweises« (burhān). Der Beweis dient als Werkzeug der Philosophie; deshalb betont *Gh*, daß die Philosophen diejenigen sind, die mit der Logik und mit dem Beweis umgehen können. Al-Fārābī betrachtet den Streit, ob die Logik ein Teil oder ein Werkzeug der Philosophie sei, als sinnlos. Die wesentliche Aufgabe der Logik bestehe darin, »daß man durch Anwendung derselben vom Bekannten aus zur Erkenntnis des Unbekannten gelange, und daß eben hierzu die Beweisführung (argumentatio) das Werkzeug sei«. Auch die islamischen Theologen betrachten die Logik als Instrument der Philosophie. Dies geht aus dem Dogmenbuch des berühmten islamischen Theologen Naǧm-ad-Dīn ʿUmar an-Nasafī (461–537 n. H./1068–1142 n. Chr.) und dem Kommentar dazu von Saʿd-ad-Dīn at-Taftāsānī (gest. 1389 n. Chr.) hervor (s. at-Taftāsānī, Saʿd-ad-Dīn, al-ʿaqāʾid an-nasafīya [Kommentar zu dem Dogmenlehrbuch von ʿUmar an-Nasafī], arab., Kairo 1913, S. 50 ff.). Dabei wird eine Parallele zwischen der Rolle der Logik für die Philosophie und der des al-kalām (islamische Scholastik) für die Erfahrung der islamischen Dogmen gezogen, wobei al-kalām bei den beiden genannten Autoren – im Gegensatz zu der Meinung *Ghs* –

besondere Achtung genießt. Ferner ist in diesem Zusammenhang die Bestimmung des Beweises als eine Aussage wichtig, durch deren Reflexion man zu neuer Erkenntnis gelangen kann, oder als eine Aussage, die aus mehreren Aussagen besteht und zu einer neuen führt (vgl. ebenda, S. 135f. und 139). Aus *Ghs* Äußerung darf man jedoch nicht den Schluß ziehen, daß die Logik und die richtige Konstruktion von Beweisen nur eine Angelegenheit der Philosophie sei; auch andere islamische Gruppen, vor allem die sunnītischen Theologen, bedienten sich neben ihren Verweisen auf den Koran und die Sunna ebenfalls der logischen Argumentation.

[52] »die Ṣūfīs«; s. Anm. 13.

[53] »des blinden Nachahmers« (muqallid); s. Anm. 7.

[54] »ketzerische Erneuerer« (ahl al-bidʿa). F: »heretics« (S. 27) und J: »des novateurs des heresies contraire à la Tradition« (S. 69); M begnügt sich mit »innovators« (S. 68). Wie F, W und J habe ich »ketzerisch« hinzugefügt, weil nicht jede Innovation von den islamischen Theologen als verwerflich angesehen wird. Siehe dazu auch Anm. 20.

[55] »und um zu ändern« (taġyīr: verändern, Infinitiv vom 2. Stamm ġayyara), folgt dem Text nach A, B und C. Nach D aber steht ġabbara im Sinne von »zuvorkommen«, »überlegen sein«, womit ausgedrückt werden soll, daß diese Gruppe von Menschen den ketzerischen Erneuerern im Islam entschieden entgegengetreten ist. Hier aber paßt an dieser Stelle die Übersetzung mit: »entgegenzutreten«.

[56] Die Krankheit, von der *Gh* hier spricht, ist der Zweifel, der ihn befallen hatte. Siehe auch Anm. 41.

[57] Diese ausführliche Überschrift fehlt in C ganz.

[58] Sicherlich ist es ein sehr hohes Ideal, das sich *Gh* hier setzt. Nach seiner Meinung ist die Kritik einer Wissenschaft erst dann sinnvoll, ja sogar überhaupt erst möglich, wenn man den besten Gelehrten in dieser Wissenschaft übertrifft. Eine Kritik wäre erst dann als wahrhaftig anzusehen, wenn sie diese Stufe erreicht hat. Die Maßstäbe, die sich *Gh* im Mittelalter gesetzt hat, mögen uns heute noch als Leitfaden dienen (s. dazu auch Ms Anm. 18, S. 125).

[59] »den Bericht über das Ergebnis der philosophischen Wissenschaften«. Nach C: »den Bericht über die Philosophen« (vgl. S. 18).

[60] »des Unglaubens und des Atheismus«. F: »infidelity and irreligion« (S. 24), W: »infidels and irreligious men« (S. 30) und M: »unbelief and godlessness« (S. 70); nur J übersetzt mit »d'hérésie« (S. 71). Es handelt sich hier um zwei im arabischen sehr wichtige Termini: al-kufr wa-ʾl-ilḥād.

Al-Ašʿarī bestimmt den Unglauben als Gegensatz zum Glauben; Glaube (īmān) bedeutet nach seiner Meinung »das Fürwahrhalten im Herzen«. Das Aussprechen mit der Zunge und das dem gemäße Han-

sehr treffend!

deln sind nur Ergänzungen dazu. Wer die Einheit Gottes und die Legitimität seiner Gesandten anerkennt, ist gläubig. Er wird aber zum Ungläubigen, wenn er einen Teil davon ableugnet (s. aš-Šahrastānī, al-Milal, a.a.O., Bd. 1, S. 101 und auch die deutsche Übersetzung von Th. Haarbrücker, 1. Teil, a.a.O., S. 109). Saʿd-ad-Dīn at-Taftāsānī bestimmt in seinem Kommentar zu dem Lehrbuch der islamischen Dogmen von ʿUmar an-Nasafī den Unglauben als »Aberkennung« oder »Leugnung« (takḏīb) dessen, was durch den Koran und die Sunna belegt worden ist, wie etwa die Leugnung der Auferstehung der Körper nach dem Tode (s. Saʿd-ad-Dīn at-Taftāsānī, Kommentar, a.a.O., S. 493ff.). Er erwähnt dabei einige Beispiele dafür, wann man nach der sunnītischen Glaubensrichtung als ungläubig betrachtet wird. Von diesen sind folgende besonders zu erwähnen: 1. Wenn man das durch den Koran und die Sunna Verbotene (z.B. den Genuß von Wein und das Essen von Schweinefleisch) als erlaubt betrachtet. 2. Wenn man an das Verbot glaubt, sich jedoch nicht daran hält. 3. Wenn man einen Partner heiratet, mit dem die Eheschließung nach dem Koran verboten ist (vgl. Sure 4, Vers (P) 22, (H) 26ff.). Ferner gehört dazu die Bestätigung eines Abergläubigen in seinem abergläubischen Verhalten, die fehlende Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes und die Geringschätzung des islamischen Gesetzes (vgl. ebenda). Ibn-Manẓūr erwähnt – gestützt auf viele Überlieferungen – verschiedene Bedeutungen des Begriffes: kufr (Atheismus) heißt demzufolge: a) »Leugnung«, d.h. daß man die Existenz Gottes weder mit dem Herzen noch mit der Zunge anerkennt; b) »Leugnung« der Existenz Gottes mit der Zunge, obwohl man dessen Existenz im Herzen bejaht; c) »Leugnung« aus Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit, indem man Gottes Existenz zwar sowohl mit dem Herzen als auch mit der Zunge bejaht, sich jedoch nicht danach verhält, d) »Heuchelei«, d.h. wenn man zwar mit der Zunge die Existenz Gottes bekennt, sie jedoch in seinem Herzen verneint (vgl. Ibn-Manẓūr, Lisān, Bd. V, a.a.O., S. 144ff.; s. ferner W. Björkmann, Kāfir (»Atheist«), in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 253). Auch die Meinung der Muʿtazila ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert; aš-Šahrastānī beschreibt in seinem o.g. Buch den Standpunkt des Begründers dieser zweiten großen islamischen Dogmenschule Wāṣil Ibn-ʿAṭāʾ (700–748 n. Chr.): »Glauben ist der Ausdruck für die Eigenschaften eines Guten; wenn sie sich vereinigt finden, heißt der Mensch ein Gläubiger, und das ist ein Name des Lobes; der Gottlose aber vereinigt nicht die Eigenschaften des Guten und verdient nicht den Namen des Lobes, er wird also nicht gläubig genannt; er ist auch nicht schlechthin ein Ungläubiger, denn das Bekenntnis und andere Taten des Guten finden sich bei ihm und sind nicht zu leugnen. Vielmehr, wenn er die Welt mit einer schweren

Sünde ohne Reue verläßt, gehört er zu den Bewohnern der Hölle, wo er für immer bleibt« (aš-Šahrastānī, Milal, deutsch von Th. Haarbrükker, a.a.O., S. 47). Derjenige, der eine schwere Sünde begeht, steht nach der Ansicht der Muʿtazila auf einer Stufe zwischen Glaube und Unglaube; bei den Sunnīten wird ein solcher Mensch als Heuchler oder als Atheist bezeichnet. Er ist ein »Mulḥid« (Gottloser oder Atheist) und damit aus der Gemeinde der Gläubigen ausgeschlossen (s. Saʿd-ad-Dīn at-Taftāzānī, a.a.O., S. 56). Wer bewußt eine schwere Sünde begeht, lügt, wenn er sich als gläubig bezeichnet (vgl. ebd.). Nach C und D lautet die Überschrift des nächsten Titels: »Daß alle mit der Schmach des Unglaubens befleckt sind.«

[61] Es handelt sich um eine eigene Aufteilung *Ghs* nach inhaltlichen und thematischen Gesichtspunkten, und zwar besonders nach den Hauptthemen der Philosophie, nämlich den Fragen nach Gott, der Welt und der Unsterblichkeikt sowie deren Verhältnis zum Glauben. Die Aufteilung ist umfassend, wobei die Schulen nicht nach ihren jeweiligen Begründern benannt werden, wie es sonst in der Philosophiegeschichte häufig geschieht (Epikurier, Stoiker etc.). Einige Namen wie die der Griechen Sokrates, Platon und Aristoteles und die der Muslime Ibn-Sīna (Avicenna) und al-Fārābī werden jedoch erwähnt.

a) »Die Materialisten« (dahrī, Plural dahrīyūn). Dies ist eine umfassende Übersetzung des arabischen Begriffes, eines Beziehungsadjektivs zu dahr (wörtl. »Zeit«, »endlose Zeit«). Der Begriff taucht im Koran an zwei Stellen auf: einmal in Sure 45, Vers (P) 24, (H) 23: »Und sie (die Ungläubigen) sagen: ›Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben, und nur die Zeit (dahr) läßt uns zugrunde gehen‹.« Der Korankommentator ʿImād-ad-Dīn Abu-'l-Fidā' Ismāʿīl Ibn-Kaṯīr (701–774 n. H./1302–1372 n. Chr.) beschreibt sie als »eine Gruppe von Materialisten (dahrīyūn) und arabischen Götzendienern, die die Auferstehung ableugnen und sagen: ›Es gibt nur dieses diesseitige Leben, einige Menschen sterben, andere entstehen. Also gibt es keine Auferstehung.‹ Die theistischen Philosophen teilen mit ihnen diese Meinung. Die materialistischen Philosophen leugnen den Schöpfer und glauben, daß alle sechsunddreißigtausend Jahre alles wiederkehre, wie es schon einmal war. Sie behaupten, daß diese Wiederkehr unzählige Male stattfindet. Damit widerstehen sie der Vernunft und leugnen die Überlieferungen ab« (Ibn-Kaṯīr, a.a.O., Bd. 4, S. 150). Daraus geht hervor, daß die Materialisten nach der Ansicht des Korans und seines Kommentators Ibn-Kaṯīr die Meinung vertreten, daß die Welt von sich aus, d. h. ohne Schöpfer entstanden sei. Ferner ist der zyklische Gedanke mit der Vorstellung von der Entwicklung der Materie verbunden, was auch aus dem Text *Ghs* hervorgeht.

Der Begriff dahr (»endlose Zeit«) taucht zum zweiten Mal in Sure 76, Vers (P u. H) 1 auf: »Hat es für den Menschen nicht einen Zeitabschnitt (ḥīn min ad-dahr) gegeben, in dem er (noch) nichts Nennenswertes war?« Dies weist auf den niedrigen Ursprung des Menschen hin, wie Ibn-Kaṯīr in seinem Kommentar bemerkte (s. ebenda, Bd. 4, S. 453).

Zu einer Beschreibung dieser Vorstellung von der Entwicklung der Materie bei den alten Schulen von Thales, Heraklit, Parmenides und Pytagoras, die *Gh* im folgenden Satz als »die ältesten Philosophen« bezeichnet, (s. Ernst Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Frankfurt: Suhrkamp 1972, S. 25).

b) »Die Naturalisten« (ṭabīʿī, Plural ṭabīʿīyūn). Immanuel Kant versteht unter dem Begriff im Zusammenhang mit der Religion die Verneinung aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung (vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie Textausgabe, Bd. 6, Berlin 1968, S. 154). G. Gawlick beschreibt den Begriff »Naturalismus« in seiner historischen Entwicklung: »Der metaphysische Naturalismus der frühen Zeit ist durch seine Opposition gegen den Supranaturalismus der christlich-mittelalterlichen Tradition bestimmt. Er nimmt Motive des antiken Denkens über Physis und Kosmos und lehrt, daß es weder Dinge noch Ereignisse gibt, die außerhalb der einen natürlichen Ordnung liegen. Er kommt daher bald in den Verdacht des Atheismus. Das Wort ›Naturalista‹, das seit dem Mittelalter den Naturforscher bezeichnete, erhielt so bei christlichen Apologeten bald eine negative Bedeutung« (G. Gawlick, Naturalismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6, a.a.O., S. 517f.). In ethischer Hinsicht soll der Mensch nach Ansicht der Naturalisten so handeln, daß er seine natürlichen Anlagen voll entfalten und verwirklichen kann (s. ebenda, S. 518).

c) »Die Theisten« (ilāhī, Plural ilāhīyūn). Der Begriff ist schon bei den islamischen Philosophen des Mittelalters bekannt, wie z. B. bei *Gh*. Ein Theist glaubt zwar prinzipiell an Gott, doch ist dieser Glaube, wie *Gh* in diesem Kapitel darlegt, nicht frei von atheistischem Gedankengut, weshalb die Anhänger des Theismus nach seiner Ansicht als Ungläubige gelten müssen. Weshalb *Gh* Aristoteles und mit ihm auch seine Anhänger unter den islamischen Philosophen für ungläubig hält, hat er in Kapitel II.2 (»Die Aufteilung der philosophischen Wissenschaften: die Metaphysik«) dargelegt.

Im abendländischen Denken ist der Begriff im Rahmen der Versuche wichtig, Vernunft und Glaube miteinander zu vereinbaren und fand durch die Auseinandersetzung zwischen Deismus und Atheismus in der Geschichte der Philosophie seinen Niederschlag. Im Bereich von Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit bei der Beantwortung der Frage nach der Existenz Gottes werden »Theismus« und »Atheismus« bei

J. J. Rousseau bestimmt: »Si le théiste ne fonde son sentiment que sur des probabilités, l'athée ... ne parait fonder le sien que sur des possibilités contraires« (zit. nach: Vocabulaire Technique de la Philosophie, hrsg. von Andre Lalande, Paris [9]1962, S. 1123). I. Kant bestimmt den Unterschied zwischen »Deist« und »Theist« im Zusammenhang der Gotteserkenntnis durch die Vernunft: Der Deist vertritt eine transzendentale, der Theist hingegen eine natürliche Theologie. Während der Deist behauptet, daß es ein Urwesen gibt, von dem wir keine nähere Bestimmung haben, glaubt der Theist an einen persönlichen Gott, einen Welturheber, den man in Analogie zu den Naturerscheinungen näher bestimmen kann (vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernufnt, Akademie Textausgabe, Bd. 3, Berlin 1968, B 659).

[62] »Häretiker«. *Gh* verwendet diesen Begriff hier im Sinne von »Gottlose«; s. dazu auch Anm. 25.

[63] Nach dem Koran ist der Mensch in der besten Weise erschaffen worden: »Wir schufen den Menschen in der schönsten Gestalt« (Sure 95, Vers (P u. H) 4). *Gh* verfaßte ein Buch mit dem Titel »Die Weisheit Gottes in der Schöpfung« (al-Ḥikma fī maḫlūqāt Allāh taʿālā), in dem er sich mit diesem Thema beschäftigte.

[64] »Die Ausgeglichenheit des Temperaments« (iʿtidāl al-mizāǧ). F: »the proper equilibrium of its organism« (S. 26), W: »the equal balance of the temperament« (S. 31), J: »l'quilibre du tempérament« (S. 72) und M: »the equilibrium of the mixture of humors« (S. 71).

Die angesprochene Meinung wird vor allem von Galen und Hippokrates vertreten. So meint Galen in einer Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles, daß die Seele in ihrer Aktivität und ihrem Zerfall von den Mischungen des Körpers abhängig sei. Darüber schreibt er als Ergebnis dieser Auseinandersetzung: »Was die Mischung des Körpers betrifft, so verändert sie nach meiner Darstellung nicht nur die Aktionen der Seele, sondern vermag sie wohl auch vom Körper zu trennen und zu sondern. Kaum wird einer etwas anderes als dies behaupten, da er doch immer wieder sehen kann, daß übermäßig abkühlende bzw. erhitzende Drogen den, der sie einnimmt, sofort töten. Zu dieser Gattung gehören auch die Gifte von giftigen Tieren. ... Notwendigerweise müssen also wohl diejenigen, die für die Seele eine spezielle Substanz voraussetzen, eingestehen, daß sie (die Seele) durch die Mischungen des Körpers verändert wird, da diese doch die Macht über sie haben, sie vom Körper zu sondern und zu trennen, sie zu zwingen, nicht zu verstehen und ihre Erinnerung und Einsicht außer Kraft zu setzen und sich von Kummer, Furcht und Ärger beherrschen zu lassen, wie wir es bei der ›Melancholie‹ genannten Krankheit feststellen, und umgekehrt, wenn der Mensch Wein in ausgewogenem Maße trinkt« (Galens Traktat ›Daß die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen‹, in arabischer Übersetzung hrsg. von Hans Hinrich Biesterfeldt, Wiesbaden: F. Steiner 1973, S. 46 f.).

Auch bei Hippokrates findet man die ähnliche Ansicht, daß das Klima einen großen Einfluß auf die Seele ausübt: »Was aber die Menschen zur rechten des Sonnenaufgangs bis hin zur Maiotischen See betrifft – das ist die Grenze zwischen Europa und Asien –, so verhält es sich folgendermaßen mit ihnen: Die Völker in dieser Gegend der Erde sind mehr voneinander unterschieden als die vorerwähnten (Ägypter und Lybier) wegen der Schwankungen im Klima und entsprechend der Natur des Landes. Es verhält sich nämlich mit der Bodenbeschaffenheit ähnlich wie mit den Menschen. Wo das Klima starken Schwankungen in dichter Folge unterworfen ist, da ist auch die Landschaft besonders wild und ungleichmäßig, und man wird (dort) sehr viele Berge, dichte Wälder, Ebenen und Wiesen nebeneinander finden. Wo aber die Jahreszeiten nicht sehr voneinander verschieden sind, da ist das Land sehr ebenmäßig. So ist es auch mit den Menschen, wenn man darauf achtet. Denn manche Typen gleichen wald- und wasserreichen Bergen, andere dürren und wasserarmen Gebirgen, manche sind wie Wiesen- und Sumpfgelände und wieder andere wie eine Ebene und kahles, trockenes Land. Denn die Jahreszeiten, die die Beschaffenheit der menschlichen Gestalt verändern, sind verschieden; wenn sie aber sehr voneinander verschieden sind, dann zeigen sich auch mehrere Verschiedenheiten in den Gestalten« (Hippokrates, Über die Umwelt, hrsg. und übersetzt von Hans Diller, Berlin: Akademie Verlag 1970, S. 57 f.).

[65] »auch diese sind Häretiker«, F: »These also ought to be called atheists« (S. 26), W: »These are also irreligious« (S. 31), J: »Ce sont aussi des athées« (S. 72) und M: »These were also godless men« (S. 72). Hier wird die präsentische Übersetzung bevorzugt, insofern diese Aussage als Urteil auch gegenwärtige Gruppen treffen kann. *Gh* verwendet hier den gleichen Begriff im Plural (zanādiqa), den man auf S. A 18 liest (s. dazu Anm. 24).

[66] Sure 33, Vers (P u. H) 25.

[67] »Avicenna«. Abū-ʿAlī 'l-Ḥusain Ibn-ʿAbd-Allāh Ibn-al-Ḥasan Ibn-ʿAlī 'bn-Sīna, geb. im Jahre 380 n. H./980 n. Chr. in Afschana in der Nähe von Buchārā und gestorben in Ḥamadān 428 n. H./1037 n. Chr., einer der bedeutendsten islamischen Philosophen im arabischen Sprachraum und des Mittelalters überhaupt.

Seine Leistungen im philosophischen und naturwissenschaftlichen Denken des Mittelalters ist unumstritten. Ein Enzyklopädist und Systementwerfer, dessen Bemühungen besonders auf dem Gebiete der Medizin und der Logik das europäische Denken jahrhundertelang beeinflußte. Im Gegensatz zu der in Europa weitverbreiteten Ansicht

über die islamische Philosophie – und in gewissem Sinne auch im Gegensatz zu der heutigen Praxis in der islamischen Welt – steht die Rolle der Methodik und des Studiums der Metaphysik in der Philosophie zur Zeit Avicennas. M. Horten beschreibt allgemein für die islamische Philosophie, was auch auf Avicenna zutrifft: »Es ist durchaus gegen die Lehre der islamischen Philosophie, mit der Metaphysik zu beginnen. Die Reihenfolge der Wissenschaften war vielmehr folgende. Den ersten Teil der Philosophie bilden die Naturwissenschaften. Diese sind: die Lehre über die Prinzipien der Naturkörper, das Weltgebäude, das Entstehen und Vergehen, Wirken und Leiden in der Natur, die Meteorologie und Erdkunde, die Psychologie, Botanik und Zoologie. Daran schließen sich die vier mathematischen Disziplinen an, von denen die erste und dritte, Geometrie und Astronomie, reine Mathematik sind, die zweite und vierte angewandte: Astronomie und Musik. Nach diesen Vorkenntnissen gelangte man zur Königin aller Wissenschaften, der Metaphysik. Nicht zur Philosophie gehörte die Logik. Sie bildete die Propädeutik zur Philosophie ...« (Die Metaphysik Avicennas, übersetzt und erläutert von M. Horten, Frankfurt a. M. 1960, S. VIII). Avicenna selbst schildert die Merkmale seines Systems, insbesondere seine Bestimmung des Objekts der Metaphysik und das Verhältnis der Wissenschaften untereinander in den Kapiteln »Einteilung der Metaphysik« und »Die Kontinuität des Systems der Wissenschaften und die Metaphysik als Königin der Wissenschaften« (vgl. ebenda, S. 22ff.).

Ich möchte mich hier auf zwei Gebiete beschränken, um Avicennas Leistungen zu würdigen, nämlich auf die Logik und die Medizin. In seiner Darstellung und Interpretation der aristotelischen Logik steht das Kapitel über die Syllogistik im Mittelpunkt. Wie Aristoteles geht er bei der Betrachtung des Mittleren in einem Syllogismus von der Qualität, nicht bloß von der Quantität, von der Materie, nicht bloß von der Form aus. Ibrāhīm Madkour beschreibt den Gesichtspunkt, unter dem Avicenna die Syllogistik untersuchte, mit den Worten: »Il (Avicenna) pense, ... que le moyen terme est un lien commun aux deux premisses et une idée qui relie un jugement à un autre. Le fondement de l'attribution est pour lui la qualité ...« (I. Madkour, Einleitung zu Ibn-Sīna, al-Shifā' (»Buch der Genesung«), La logique, Texte établi et édité par Sa'īd Zayed, arab., Kairo 1964, S. 5). Im Gegensatz zu der Annahme von Carl Prantl kannte Avicenna wie auch Averroes die vierte Figur, in der der Mittelbegriff, das Prädikat des Obersatzes und Subjekt des Untersatzes, vorkommt:

A B
B C

C A

Wie *Gb* hat er ihr keine besondere Bedeutung zugemessen (s. C. Prantl, Geschichte der Logik ..., a.a.O., Bd. 1, S. 570ff. und I. Madkour, a.a.O., S. 7; über die Problematik der vierten Figur in der arist. Syllogistik s. G. Patzig, Die aristotelische Syllogistik, Göttingen 1963, S. 117ff.; s. ferner S. Dunyā, Einleitung zu Avicennas Hinweisen und Anmerkungen (al-Išārāt wa-'t-tanbīhāt, arab., Kairo 1971, S. 50ff.).

Das Problem der modalen Syllogismen, besonders der der Möglichkeit, ist ein Problem in der Modallogik. Avicenna schildert sie in seiner Logik ausführlich. Hier wird auf die Bedeutung des Möglichen verwiesen, das nach ihm folgende Bestimmungen hat:

– Das Mögliche ist das, was nicht notwendig ist, und wenn dessen Existenz vorausgesetzt würde, so wäre es nicht unmöglich.
– Das Mögliche ist das, was nicht existent ist, und wenn dessen Existenz vorausgesetzt wird, wäre es nicht unmöglich.
– Das Mögliche ist das, was nicht notwendig ist (ohne Hinzufügung).
– Das Mögliche ist das, was weder existent noch notwendig ist.
– Das Mögliche ist das, was als existent und nicht existent vorgestellt wird (vgl. Avicenna, al-Shifā', a.a.O., S. 164).

Die erste ist die richtige Bestimmung.

Avicenna kritisierte die Logiker, die die Modalsyllogismen für absurd halten (z.B. Galinus) und begründet die Syllogismen der Möglichkeit plausibel: »Denn wie man nach notwendigen und wirklichen Dingen sucht, so sucht man auch nach möglichen« (ebenda, S. 164ff.).

Zu den Modalitäten gehören auch die zeitlichen. Avicenna schildert sie in seiner Logik ausführlich, z. B. anhand des Satzes »Alle Menschen können zu irgendeiner Zeit fähig sein zu schreiben« (ebenda, S. 172). Das zeitlich Mögliche ist unbestimmt; es kann jetzt oder in irgendeiner künftigen Zeit vorkommen. Das Jetzt und das Zukünftige sind – wie Avicenna hinzufügt – trotzdem keine Begrenzungen der Relativität der Zeit, die in solchen Urteilen enthalten ist. Die zeitliche Möglichkeit bleibt also offen (vgl. ebenda, S. 174).

Die Häufigkeit als ein Aspekt der Möglichkeit gewinnt im logischen Denken Avicennas besondere Beachtung. Als Arzt erwähnt er einige Beispiele für die wiederholte Möglichkeit, wie etwa: »Wem Convolus Scammonia zum Trinken gegeben wird und der dann Diarrhöe bekommt, der hat etwas mit der Galle. Man wird nicht sagen: ›Das könnte die Galle sein‹« (ebenda, S. 176). Man kann das Beispiel heute bei der Einnahme bestimmter Giftstoffe nachvollziehen, die in festgelegten Dosen als Medikamente verabreicht werden. Wenn man diese Dosis überschreitet, wirken sie mit Gewißheit und nicht möglicherweise tödlich. Nur die häufig auftretenden, und nicht die gleichwertigen und weniger häufig vorkommenden Möglichkeiten sollen nach

Avicennas Meinung in der Wissenschaft angewandt werden. Die gleichwertigen kommen jedoch in der Rhetorik, Dialektik und Dichtkunst zur Anwendung, wie etwa die Aussage: »Wer am hellen Tag offen mit dem Feind spricht, ist boshaft« (ebenda, S. 177).

Es sollte schließlich noch erwähnt werden, daß Avicenna den Syllogismus der Gleichung kannte, der in der bekannten Weise formuliert wird, wie etwa »A = B, B = C : A = C« und wie »Der Mensch ist aus einem Samentropfen geschaffen, der Samentropfen besteht aus Elementen, ergo: der Mensch besteht aus Elementen« und auf das Problem seiner Anwendung hinwies (s. Avicenna, al-Išārāt wa-ʾt-tanbīhāt »Hinweise und Anmerkungen« mit dem Kommentar von Naṣīr-ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, hrsg. von Sulaimān Dunyā, arab. Kairo 1971, Teil I, S. 444 ff.).

Avicenna kannte auch die hypothetischen Syllogismen, wie etwa: »Wenn die Sonne scheint, so sind die Sterne unsichtbar. Aber die Sonne scheint. Ergo: die Sterne sind unsichtbar.« Oder umgekehrt: »Aber die Sterne sind nicht unsichtbar. Ergo: die Sonne scheint nicht.« Leider ist die Logik Avicennas und seine eigentliche Leistung oder sein Verdienst in der Darlegung der aristotelischen Logik bis jetzt nicht in adäquater Weise bearbeitet worden.

Es würde zu weit führen, auf die Bedeutung Avicennas in der Naturwissenschaft des Mittelalters einzugehen. Jedoch ist seine philosophische Konzeption von dem menschlichen Wesen als Einheit von Körper und Seele, die die Grundlage seines »Kanons« der Medizin und seiner praktischen Tätigkeit als Arzt ausmacht, erwähnenswert. Diese Konzeption ist für die heutige Medizin nicht ohne Bedeutung. Alle Symptome werden als Ausdruck einer ganzheitlichen Störung des Wesens angesehen. Sichtbare Störungen weisen dabei auf unsichtbare hin. Die inneren Organe gehören zu einem System, das über die Dimension der Anatomie weit hinausgeht. So begreift Avicenna das Herz als Teil einer Lebenskraft, die den ganzen Körper umfaßt. Der geschulte Arzt braucht eine große Beobachtungsgabe und ein gutes Einfühlungsvermögen, um das Wesen seines Patienten wirklich zu verstehen. Auch Geisteskrankheiten können demnach als Störung innerhalb eines umfassenden Zusammenspiels gesehen werden. In welchen Aspekten die Medizin Avicennas mit der modernen übereinstimmt und worin sie sich von ihr unterscheidet, hat O. Cameron Gruner in seiner Einleitung zu dem von ihm übersetzten ersten Buch des Kanons dargelegt (s. O. C. Gruner, A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna, Incorporating a Translation of the First Book, New York 1970, bes. S. 8 ff.).

68 »al-Fārābī«. Wie wäre wohl Avicenna als Aristoteles-Kommentator ohne die Lektüre der Arbeiten von Abū-Naṣr denkbar gewesen?!

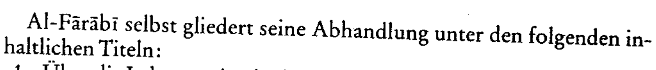
Avicenna selbst schreibt darüber: »Ich habe die Metaphysik von Aristoteles vierzig Mal gelesen, bis ich sie auswendig konnte, ohne sie verstanden oder ihr Ziel erkannt zu haben. Ich gab die Hoffnung darauf auf und sagte mir: ›Das ist ein Buch, zu dessen Begreifen man keinen Zugang findet‹. Eines nachmittags ging ich zum Büchermarkt und fand jemanden, der mir ein Buch anbot. Ich wies es aber verdrossen zurück. Dieser erwiderte: ›Ich verkaufe es dir billig für drei Dirham, wobei sein Besitzer diesen Preis bitter nötig hat. Ich kaufte es und fand zu meiner Überraschung, daß es das Buch des Abū-Naṣr al-Fārābī über die Ziele der Metaphysik (des Aristoteles) war. Ich kehrte nach Hause zurück und beeilte mich mit der Lektüre. Alsdann eröffneten sich mir die Ziele dieses Werkes, weil ich es schon einmal auswendig gelernt hatte. Ich war darüber sehr erfreut und spendete am folgenden Tag den Armen vieles aus Dankbarkeit für Gott« (zit. nach: Ibn-al-Qifṭī, Tārīḫ al-ḥukamāʾ (Die Biographien der Weisen), hrsg. von Julius Lippert, arab., Leipzig 1903, S. 215 f.). Diese Geschichte zeigt uns, wie bedeutend al-Fārābī besonders für die muslimischen Aristoteliker war.

Muḥammad Ibn-Muḥammad Ibn-Ṭarchān Uzlaġ, bekannt unter dem Namen Abū-Naṣr al-Fārābī (259–339 n. H./870–950 n. Chr.) wurde als Sohn eines Persers, der ein hoher Offizier in der türkischen Armee war, in Fārāb in Turkistan geboren und studierte Logik bei Abū-Bišr Mattā (gest. 328 n. H./939 n. Chr.) und Philosophie bei Juhannes Ibn-Ḥailān. Er beherrschte mehrere Sprachen, darunter Persisch, Türkisch, Kurdisch und Arabisch und lebte und arbeitete in verschiedenen Städten des islamischen Kalifats, in Baġdād, Damaskus und Kairo. Nach der Ansicht von Ibn-al-Qifṭī ist er unbestritten der größte islamische Philosoph (s. ebenda, S. 277), doch für aš-Šahrastānī (gest. 1153 n. Chr.) ist Avicenna »der gelehrteste aller Menschen« (aš-Šahrastānī, Religionsparteien, a.a.O., Bd. III, S. 3), und bei dem modernen europäischen Orientalisten Friedrich Dieterici wird er nach al-Kindī (800–870 n. Chr.) eingeordnet (s. al-Fārābī, Der Musterstaat, übers. von F. Dieterici, Leiden 1900, S. I).

Im arabischen und europäischen Kulturkreis ist Abū-Naṣr als al-Muʿallim aṯ-ṯānī (»der zweite Lehrer«; der erste ist Aristoteles) bekannt. Dies beruht hauptsächlich auf seinen Leistungen als Kommentator vieler aristotelischer Schriften. Seine Bücher und Aufsätze beziehen sich auf die Gebiete der Philosophie, der Ethik, der Psychologie, der Mathematik und nicht zuletzt der Musik. Ibn-Abī-Uṣaibiʿa hat seine Schriftstellertätigkeit ausführlich beschrieben und seine Werke aufgelistet (s. Ibn-Abī-Uṣaibiʿa, ʿUyūn al-anbāʾ (Die Klassen der Ärzte), hrsg. von August Müller, arab., Königsberg 1884, S. 138 f.; s. auch B. Carra de Vaux, al-Fārābī, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. II, S. 55 ff.). Trotz seiner Abstammung aus einer reichen Familie

führte al-Fārābī ein bewußt asketisches und zurückgezogenes Leben ohne Frau, Familie und Besitztümer, und auch nachdem ihn der Dichter und Fürst von Aleppo, Saif-ad-Daula ʾbn-Ḥamdān, Herrscher von Nordsyrien und Obermesopotamien (945–967 n. Chr.) ehrte und unter seine Schirmherrschaft nahm, begnügte er sich mit einem täglichen Lohn von vier Dirham und »lebte wie die früheren Philosophen« (Ibn-Abī-Uṣaibiʿa, a.a.O., S. 134). Dieses eindeutig asketische Leben führte B. Carra de Vaux zu der Ansicht, daß die Mystik das gesamte Leben dieses bedeutenden islamischen Philosophen beherrschte (vgl. Carra de Vaux, a.a.O., S. 56).

Interessant ist besonders al-Fārābīs Versuch, eine Übereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles zu erzielen. In der Sekundärliteratur ist nichts umstrittener als dieser Versuch. So beurteilt Alber Naṣrī Nader, der Herausgeber des arabischen Textes von al-Fārābīs »al-Ǧamʿ baina raʾyay al-ḥakīmain« (Die Übereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles) den Versuch als naiv und meistenteils oberflächlich (s. al-Fārābī, al-Ǧamʿ baina raʾyay al-ḥakīmain, hrsg. v. Alber Naṣrī Nader, arab., Beirūt 1960, S. 76). Er steht damit im Gegensatz zu einem früheren Autor wie Ibn-Abī-Uṣaibiʿa, der diesen Versuch würdigte und ihn als ein wahres Zeichen für die philosophische Begabung al-Fārābīs betrachtete (s. Ibn-Abī-Uṣaibiʿa, a.a.O., S. 136). Unter den europäischen Orientalisten beurteilt B. Carra de Vaux diesen Versuch als widerspruchsvoll (s. B. Carra de Vaux, a.a.O., S. 56). In einer mehr persönlich als wissenschaftlich fundierten Kritik wendet sich T. J. de Boer gegen diesen Versuch: »In neuplatonischer Weise und mit einiger Accomodation an den muslimischen Glauben sucht er die Übereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles nachzuweisen ...« (T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, S. 100ff.). Ich möchte mich der Meinung von Ibn-Abī-Uṣaibiʿa anschließen, insofern das Werk in seiner zugleich umfangreichen und komprimierten Form deutlich macht, daß al-Fārābī ein ausgezeichneter Kenner Platons und Aristoteles' war. Die Kürze dieser Schrift, die nur 31 Seiten umfaßt, und der Fehler, den al-Fārābī machte, daß er einen Teil von Plotins Enneaden für eine echte theologische Abhandlung von Aristoteles hielt, mögen Anlaß für ein negatives Urteil geben. Die Tatsache aber, daß er sich auf zahlreiche Schriften von Aristoteles, darunter die ›Metaphysik‹, die ›Physik‹, die ethischen, politischen und logischen Schriften sowie zahlreiche platonische Schriften wie ›Timaios‹, ›Politeia‹, ›Phaidon‹ etc. stützt, weist auf die Bedeutung dieser Abhandlung und die Einseitigkeit eines solchen Urteils hin. Eine ausführliche Analyse des Werks würde den Rahmen einer Anmerkung sprengen, jedoch möchte ich dem Leser, besonders dem Philosophen, einige Bemerkungen über den Inhalt nicht vorenthalten.



Al-Fārābī selbst gliedert seine Abhandlung unter den folgenden inhaltlichen Titeln:

1. Über die Lebensweise der beiden Philosophen
2. Über die Methode Platons und Aristoteles bei der schriftlichen Niederlegung ihrer Bücher
3. Aristoteles Methode in der Anwendung des Syllogismus
4. Aristoteles Methode in der Einordnung seiner Bücher
5. Über die Bedeutung der Substanz bei Platon und Aristoteles
6. Die Aufteilung und Zusammensetzung bei der Vervollständigung der Definitionen
7. Über den Syllogismus, wie Aristoteles ihn angewendet hat, und über die Frage, ob auch Platon von ihm Gebrauch machte
8. Über naturwissenschaftliche Fragen, z. B. über das Sehen bei den beiden (Philosophen)
9. Über die Ethik nach der Ansicht beider (Philosophen)
10. Über die Frage nach der Erkenntnis
11. Über die Anfangslosigkeit der Welt und ihre zeitliche Entstehung
12. Über die Ideenlehre bei Platon und die Haltung Aristoteles gegenüber
13. Über die Belohnung und Bestrafung (bei den beiden Philosophen)
14. Schlußbetrachtung

Aus dieser Reihe von Titeln läßt sich bereits die Bedeutung des Werks erkennen. Eins dieser Themen steht in einem engen Zusammenhang mit dem vorliegenden Werk *Ghs*, nämlich der Frage nach der Anfangslosigkeit der Welt. Al-Fārābī versucht, die »verabscheuungswürdige« Meinung zu widerlegen, daß die Welt nach der Ansicht von Aristoteles der Zeit nach anfangslos sei. Al-Fārābī meint, daß die Menschen zu einem solch falschen Urteil über Aristoteles auf Grund dessen gekommen seien, was er in seiner ›Topik‹ geschrieben habe, in der er die Welt – ob sie nun zeitlich anfangslos oder erschaffen sei – als Beispiel für den Syllogismus nimmt, der aus bekannten Prämissen zusammengesetzt wird. Ferner vermittelte Aristoteles Schrift »Über den Himmel und die Welt« weitere Anhaltspunkte für die Meinung, daß das Universale oder Allgemeine für Aristoteles keinen Anfang in der Zeit habe. Aristoteles Ziel in der ›Topik‹ aber – so al-Fārābī weiter – sei es nicht, seine Meinung über die Welt und deren Entstehung darzulegen, sondern den Syllogismus aus bekannten Prämissen zu erläutern. In seinen Büchern über die Physik und Metaphysik vertrete Aristoteles hingegen die Ansicht, daß die Zeit die Anzahl der Bewegungen der Himmelskörper darstelle und von ihnen ausgehe. Was aber von einer Sache ausgeht, kann sie nicht gleichzeitig in sich involvieren. Die Welt könne daher zwar ohne zeitlichen Anfang, jedoch durch den erhabenen Gott in einem Stoß erschaffen worden sein. Aus ihrer Bewegung

sei die Zeit hervorgegangen (s. al-Fārābī, Kitāb al-Ǧamʿ baina raʾyay al-ḥakīmain, S. 100 f.). Neben Plotins Enneaden, die er für authentische theologische Schriften Aristoteles hielt, erwähnte er Platons ›Timaios‹ und ›Politeia‹ und Aristoteles ›Metaphysik‹, um zu zeigen, daß beide Philosophen in dieser Frage ähnlich denken.

Noch in einer anderen wichtigen Frage versucht al-Fārābī, die Harmonie zwischen Platon und Aristoteles nachzuweisen, nämlich in der Frage nach der Substanz. Zuerst schildert er die Meinung derer, die einen Unterschied zwischen den beiden Denkern in diesem Aspekt ausmachen, indem sie meinen, daß bei Platon die Substanzen, welche nahe der Vernunft und der Seele stehen und von der Sinneswahrnehmung und dem materiellen Sein entfernt sind, höher stehen als alle anderen, wie er das in seinen Büchern, besonders in ›Timaios‹ und der ›kleinen Politeia‹ dargelegt hat, während bei Aristoteles die Individuen, wie etwa in den Kategorien und den hypothetischen Syllogismen bevorzugt werden. Al-Fārābī führt diesen Unterschied jedoch darauf zurück, daß beide dieses Thema jeweils von verschiedenen Standpunkten aus betrachteten. Aristoteles stellte die Individuen in der ›Logik‹ in den Vordergrund, wobei er die Umstände berücksichtigte, die dem sinnlich Wahrnehmbaren nahestehen, von dem alle Bestimmungen entnommen werden und die die Universalien ausmachen. Bei Platon aber stehen die Universalien im Vordergrund, so in der Metaphysik und in seinen Aussagen über das Göttliche. Trotzdem meint al-Fārābī, daß das Gemeinsame zwischen den beiden Philosophen in der Bedeutsamkeit der Substanzen liege, wobei ihr Blickwinkel jeweils ein verschiedener sei (vgl. a.a.O., S. 86 f.).

Eine weitere Frage behandelt die Bedeutung der Ethik bei Platon und Aristoteles. Viele meinen, daß es einen Unterschied zwischen den beiden gäbe, insofern Aristoteles in der ›nikomachischen Ethik‹ die Ansicht vertritt, daß die Ethik aus veränderlichen Gewohnheiten bestehe und nicht von der Natur des Menschen ausgehe. Der Mensch könne von einer Gewohnheit zur anderen übergehen, während bei Platon in der ›Politeia‹ die Natur (des Menschen) überwiege. Al-Fārābī meint dazu, daß es in der Tat zwischen den beiden Philosophen keinen Unterschied gibt. Denn Aristoteles spricht in der ›nikomachischen Ethik‹ über die Gesetze in der Stadt – auch dann, wenn viele Kommentatoren und auch Porphyrius meinen, er spräche über die Ethik. Die Rede aber über die Gesetze ist von allgemeiner Natur. Wenn man aber die Charakterzüge allgemein betrachte, so erkenne man, daß sie veränderlich und wechselbar sind, wie z. B. im Falle des Kindes. Platon aber spricht über die verschiedenen Arten der Politik, welche nützlich und welche schädlich sind. Ferner, wenn ein Charakter sich bei einem Menschen befestigt und ihn beherrscht und er damit aufwächst, so wäre die Beseitigung eines solchen Charakterzuges und sein Wechsel (zu einem anderen) sehr schwer. Aristoteles – so fährt al-Fārābī fort – würde diese Tatsache niemals ableugnen, genauso wie die Feststellung, daß der Übergang von einem Charakter zum anderen bei jedem Menschen unterschiedlich ist, wie er dies in dem ›Kleinen Nikomachos‹ darlegte. Dort hat er ferner die Schwierigkeit des Überganges von einem Charakter zum anderen geschildert. Wer dies alles berücksichtigt, erkennt nach al-Fārābī, daß es keinen wahren Unterschied zwischen Platon und Aristoteles in der Frage der Bedeutung der Ethik gibt.

[69] »und andere«. Damit meint *Gh* wahrscheinlich »Iḫwān aṣ-ṣafāʾ« (Die Lauteren Brüder), die er auch an anderen Stellen mehrmals kritisch erwähnt. Wer waren diese Leute? Handelte es sich um einen organisierten Bund religiös und mystisch orientierter Mitglieder oder um einen einzelnen Menschen, der aus diesem oder jenem Grund anonym bleiben wollte? Wenn man den Bericht von Abū-Ḥayyān at-Tauḥīdī über sie liest, kommt man zu der Ansicht, daß es sich um einen Bund handelte, der »durch das Zusammenleben seiner Mitglieder in Freundschaft und Solidarität und dem gemeinsamen Ziel der Reinheit und gegenseitigem Ratschlag zustande gekommen ist. Sie (die Mitglieder) meinten, daß die Religion (der Islam) durch Ignoranz (arab. Plural) und Irrtümer befleckt wurde und daß es kein anderes Mittel zur Beseitigung (der Irrtümer) und Reinigung (der Religion) gäbe als die Philosophie, weil durch sie die Weisheit im Glauben und den (weltlichen) Angelegenheiten durch (geistige) Anstrengung erreicht wird. Sie meinten ferner, daß die Vollkommenheit erlangt wird, wenn die Übereinstimmung zwischen der griechischen Philosophie und der islamischen Religion erzielt worden ist. Sie verfaßten fünfzig Aufsätze (sie selbst gaben die Zahl ihrer Aufsätze mit einundfünfzig an) über alle Themen der Philosophie, sowohl der theoretischen als auch der praktischen, wobei sie ihre Namen geheim hielten, und sie verbreiteten sie unter den Buchhändlern und widmeten sie den Menschen ...« (at-Tauḥīdī, Abū-Ḥayyān, al-Imtāʿ wa-ʾl-muʾānasa (»Geistiger« Genuß und Geselligkeit. Abendvorträge vor dem Minister Abū-ʿAbd-Allāh al-ʿĀriḍ), hrsg. von Aḥmad Amīn und Aḥmad az-Zain, arab., Beirūt: al-Maktaba ʾl-ʿaṣrīya, S. 5). Diese Auffassung wird von den Schriften der Lauteren Brüder unterstützt (s. Rasāʾil iḫwān aṣ-ṣafāʾ (Die Schriften der Lauteren Brüder), mit einer Einleitung von Buṭrus al-Bustānī, arab., Beirūt 1957, Bd. IV, S. 250). Auch zahlreiche deutsche Orientalisten vertreten diese Ansicht (vgl. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, a.a.O., S. 76 ff.; Max Horten, Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients, München 1924, Bd. IV, S. 260 ff.; Ignaz Goldziher, Über die Benennung der Iḫwān aṣ-ṣafāʾ, in: Der Islam Bd. I, 1910,

S. 22ff.). Unter arabischen Autoren herrscht ebenfalls Einigkeit darüber, daß es sich hier um einen Bund (ǧamāʿa) handelt (s. z. B. Muḥammad al-Bahay, al-ǧānib al-ilāhī…, a.a.O., S. 28 Fußnote, wobei anzumerken ist, daß al-Bahay ausdrücklich die Ansicht vertritt, daß es sich hier um einen religiösen Bund handele, der politische Ziele verfolgte; s. auch Buṭrus al-Bustānīs Einleitung, in: Rasāʾil iḫwān aṣ-ṣafāʾ, a.a.O., Bd. I, S. 5ff.). Susanne Diwald hingegen ist anderer Meinung: »Der Bruder im K. Iḫwān ist also, (…) nicht der Angehörige eines Ordens oder einer politischen Vereinigung, sondern derjenige, der durch seine Reinheit, durch seine geläuterte Seele ausgezeichnet und aus der Menge herausgehoben ist« (S. Susanne Diwald, Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḫwān aṣ-ṣafāʾ (III), Die Lehre von Seele und Intellekt, Wiesbaden 1975, S. 19f.). Die spezifische Ausdrucksweise der Lauteren Brüder, die Altersstufe und Charakterzüge ihrer Mitglieder, ihre gegenseitigen Pflichten und die Geheimhaltung ihrer Namen etc. führt jedoch zu der Ansicht, daß es sich hier um einen Bund handelte.

Über die innere Struktur dieses Bundes kann man ihren Büchern entnehmen, daß seine Mitglieder je nach Alter und Rang eingestuft wurden: »1. Knaben, die das fünfzehnte Lebensjahr erreicht haben und die wir ›unsere frommen und barmherzigen Brüder‹ nennen. 2. Darüber steht die Stufe der Führer und der politischen Kader, deren Aufgaben Fürsorge, Großzügigkeit, Mitleid, Barmherzigkeit und Liebe für die Brüder umfassen und die über dreißig Jahre alt sind. 3. Höher steht die dritte Stufe, das ist die Stufe der Könige, der Herrschaft, des Befehlens und Verbietens, des Sieges und der Beseitigung von Streitigkeiten durch Milde, Liebenswürdigkeit und guten Umgang. Die vierzigjährigen können Mitglieder dieser Stufe sein. 4. Höher noch als diese Stufen steht die Stufe des Zugestehens, der Annahme und des Schauens des Wahren. Ihre Mitglieder sind von denjenigen, die über fünfzig Jahre alt sind und sich in der Vorbereitungsstufe auf die Auferstehung und Trennung von der hyle (Stoff, Materie) befinden« (s. Rasāʾil…, a.a.O., Bd. IV, S. 57f.).

Dieser religionsphilosophische Bund mit politischen Motiven war also straff organisiert. Neben der geschilderten hierarchischen Struktur gab es für die Mitglieder verbindliche Verhaltensnormen, z. B. ein streng asketisches Leben, Verachtung des Körpers, Gütergemeinschaft, Hingabe zum Bund, Treue und Gehorsamkeit (s. ebd., S. 18ff.). Obwohl die Namen der Mitglieder geheim blieben, was die Erforschung ihrer Persönlichkeiten schwer macht, erwähnt de Boer als Führer des Bundes ʿAbd-Allāh Ibn-Maimūn, einen persischen Augenarzt, der der Karmatenpartei angehörte (eine schiʿītische Partei, deren Hauptsitz sich in Baṣrā und Kūfa befand, s. T. J. de Boer, a.a.O., S. 77). Dieser Name fehlt jedoch in den Berichten von Ibn-al-Qifṭī und at-Tauḥīdī; letzterer zählt folgende Namen auf: »Zaid Ibn-Rifāʿa, Abū-Sulaimān Muḥammad Ibn-Maʿšar al-Bisṭī, bekannt als al-Maqdisī, Abu-ʾl-Ḥasan ʿAli ʾbn-Hārūn az-Zanǧānī, Abū-Ḥāmid al-Mihraǧānī, al-ʿŪfī und andere« (at-Tauḥīdī, a.a.O., S. 4f., s. auch Ibn-al-Qifṭī, Tārīḫ al-Ḥukamāʾ, a.a.O., S. 83). Außerdem starb ʿAbd-Allāh Ibn-Maimūn im Jahre 874/875 n. Chr. (vgl. M. Th. Houtsma, ʿAbdallāh Ibn-Maimūn, in: Handwörterbuch des Islam, S. 2f.). Daraus geht hervor, daß diese Person nicht der Führer des Bundes gewesen sein kann, der viel früher gelebt haben muß.

Die Aufsätze der Lauteren Brüder sind im Jahre 1957 in vier anderen Bänden DIN A 4 in einem Umfang von 1962 Seiten mit einer Einleitung von Buṭrus al-Bustānī in Beirūt erschienen. In der Frage, ob diese Enzyklopädie der Lauteren Brüder von einem Autor stammt oder von mehreren Personen geschrieben worden ist, geht die Tendenz dahin, eine Autorenschaft mehrerer Personen zugrunde zu legen. Dies geht auch aus at-Tauḥīdīs Bericht hervor (s. at-Tauḥīdī, a.a.O., S. 4f.). Susanne Diwald vertritt jedoch die Ansicht, daß sie von einem einzigen Autor geschrieben wurde. Auch *Gb* spricht in dieser Schrift von einem Autor (s. A 31), worauf sich Susanne Diwald auch beruft (s. Diwald, a.a.O., S. 17). Es scheint, daß diese Frage schwerlich eindeutig zu beantworten ist, da der Autor oder die Autoren anonym blieben. Wie dem Bericht at-Tauḥīdīs zu entnehmen ist, war offensichtlich Abū-Sulaimān al-Maqdisī maßgeblich an der Verfassung der Rasāʾil beteiligt (s. at-Tauḥīdī, a.a.O., S. 11ff. und Diwald, a.a.O., S. 8ff.). Nach Ibn-Al-Qifṭī sollen diese Aufsätze aus den Reden der Imame aus der Nachkommenschaft des Kalifen ʿAlī ʾbn-Abī-Ṭālib zusammengestellt worden sein. Er gibt eine andere Meinung wieder, nach der sie von einigen Muʿtaziliten aus der ersten Epoche stammen sollen (s. al-Qifṭī, a.a.O., S. 83). Ich neige zu der Ansicht, daß ihre Schriften auf Menschen verschiedener kultureller Herkunft zurückgehen, die mit vereinten Kräften an der Erstellung der Enzyklopädie gearbeitet haben, in die dann muʿtazilītische, schiʿītische, christlich, jüdische, zoroastrische, manäische und griechische Elemente einflossen. Deshalb kann ihre Erscheinung abgesehen von dem religionsgeschichtlichen und sozialpolitischen Aspekt als ein Kulturphänomen im höchsten Sinne des Wortes angesehen werden. Dank der Toleranz der islamischen Religion konnten alle diese kulturellen Besonderheiten im Schmelztiegel des arabischen Geistes zu einer Einheit zusammenfließen. Über allgemeine Charakteristika dieses kulturellen Eklektizismus hat de Boer einiges geschrieben (s. de Boer, a.a.O., S. 78ff.).

Die Lauteren Brüder selbst fassen die Grundlagen ihrer Lehren wie folgt zusammen: »Unsere Brüder sollen sich vor allem der Psycholo-

gie, dem Sinne und dem sinnlich Wahrnehmbaren, der Vernunft und den Begriffen, der Reflexion, der Untersuchung der Geheimnisse der göttlichen Bücher, den prophetischen Überlieferungen und den Gedanken des offenbarten Gesetzes des Islam widmen. Sie sollen ferner die vier mathematischen Fächer studieren, das sind die Zahlen, die Geometrie, die Astrologie und die Zusammensetzung (von verschiedenen Dingen). Ihre Hauptbeschäftigung und Ziel soll die Untersuchung der göttlichen Wissenschaften sein, welche das höchste Ziel darstellen. Im allgemeinen sollen sich unsere Brüder – Gott möge sie unterstützen – mit keiner der Wissenschaften verfeinden und sich von keinem Buch lossagen. Ferner sollen sie keineswegs fanatisch für eine der Lehrmeinungen Partei ergreifen, weil unsere Meinung und Lehrdoktrin alle Lehrmeinungen und Wissenschaften umfaßt. Denn sie (unsere Lehrmeinung) bedeutet die Reflexion über alle Seienden, die sinnlich wahrnehmbaren und die geistigen, von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende, ihr Äußeres und Inneres, Deutliches und Verborgenes – und dies alles mit dem Auge der Wahrheit, da sie alle aus einem einzigen Prinzip, einer einzigen Ursache, einer einzigen Welt, einer einzigen Seele stammen. (...) Als Quelle unserer Wissenschaften dienen vier (Arten von) Büchern: 1. Die Bücher der Weisen und der Philosophen über die mathematischen und naturwissenschaftlichen Themen, 2. die durch die Propheten offenbarten Bücher wie die Thora, das Evangelium, der Koran und andere prophetische Tafeln, deren Inhalt von den Engeln überbracht wurde, und ihre verborgenen Geheimnisse, 3. die Bücher der Natur, das sind die Formen der Dinge, wie sie heute sind, die Zusammensetzung der Planeten, die Aufteilung der Tierkreiszeichen, die Bewegungen der Gestirne, der Umfang ihrer Massen und die Zeitgeschehnisse (...) und die Arten der Seienden von Metallen, Tieren und Pflanzen und diejenigen, die durch Menschenhand geformt sind. 4. Die vierte Quelle sind die göttlichen Bücher ...« (Rasā'il, a.a.O., Bd. IV, S. 41 ff.).

Die Brüder glauben an die Leistung menschlichen Denkens und an die göttlichen Offenbarungen. Die Einheit der Kultur, sei sie islamischen oder jüdischen Ursprungs, christliche Traditionen, ja sogar altpersische Vorstellungen bilden die Grundlage dieses Denkens, was sich auch in dem folgenden Text ausdrückt, in dem sie die Menschen zum Glauben an Gott unter Berufung auf die alten Propheten vor Muḥammad – Noaḥ, Abraham, Moses und Jesus – aufrufen. Dazu erwähnen sie auch das Gotteslicht der alten Perser, und schließlich wird dieser Glaube durch den an Muḥammads Prophetie gekrönt: »Willst du, Bruder, mit uns das Rettungsschiff besteigen, das uns Vater Noaḥ gebaut hat, damit du vor der Flut der Natur gerettet wirst? ... oder daß du die Verheißung erfüllst und zu der rechten Seite (des Berges Ṭūr in

Sinai, wo Gott zu Moses sprach, vgl. Sure 20, Vers (H u. P) 29) kommst, wenn ausgerufen wird: ›Oh, Moses! Wir haben uns für dich entschieden (und dich zum Gesandten berufen)? ... oder willst du, Bruder, handeln wie es die Leute tun, damit in dich der Geist eingehaucht und der Tadel von dir genommen wird, so daß du Jesus rechts von dem Thron des Herrn siehst, nahe bei ihm wie der Sohn bei seinem Vater ...? Oder willst du von der Finsternis Ahrimāns herausspringen, damit du das Licht Jazdāns (s. Anm. 189) ausstrahlen siehst? Oder willst du nicht in der Nacht der Bestimmung (al-qadr) wach bleiben, bis du den Aufstieg in der Morgendämmerung siehst, wenn der Gepriesene, der Gesandte (Muḥammad) sich in seiner lobenswerten Stellung befindet und du deine Bitten vorbringst, die erfüllt werden und weder ungehört bleiben noch verloren gehen? Und so wirst du unter denen sein, die nahe zu Gott stehen« (ebd., Bd. IV, S. 18 f.).

In ihrem Aufsatz »Über die seelischen und intellektuellen (Prinzipien)« gehen die Brüder erklärtermaßen in ihrer Bestimmung der Seele von Pythagoras Bestimmung der Zahlen aus (vgl. ebd., Bd. III, S. 178), was »eine Vertrautheit mit dem entsprechenden Gedankenkreis der Zahlenmystik und -symbolik« beweist (Diwald, a.a.O., S. 33). Anschließend verknüpfen sie ihre Gedanken darüber mit platonischem, aristotelischem und manischäischem Gedankengut. Sie bestimmen die Seele als eine geistige, lebendige, handelnde und für das Wissen aufnahmefähige Substanz (s. Rasā'il, a.a.O., Bd. IV, S. 84). Einer der Beweise für die Existenz der Seele ist die Reflexion des Menschen als Handlung bei der Suche nach Unbekanntem in der Wissenschaft, ohne daß er dabei seine Sinne verwendet oder seine Gliedmaßen bewegt (vgl. ebd., S. 85). Auch die Schmerzen, die man bei unangenehmen Träumen erlebt, sind ein weiterer Beweis. Der Möglichkeit nach kann die Seele entweder zu der eines Engels oder der eines Teufels werden. Denn es kommt darauf an, was der Mensch aus seiner eigenen Seele macht (vgl. ebd., S. 122). Deshalb ist die Selbsterkenntnis die edelste und die schönste aller Erkenntnisse. Ferner betonen die Brüder in einem ihrer Aufsätze den Glauben an die Auferstehung und an das Gericht. Im Hinblick auf die Auferstehung ist diesem Aufsatz zu entnehmen, daß sie zwar an die Auferstehung nach dem Tode mit Leib und Seele glauben, jedoch halten sie die seelische Auferstehung für wichtiger. Darüber schreiben sie: »Wisse, o Bruder, daß das Haupt aller jenseitigen Angelegenheiten die Erfahrung der Wirklichkeit der Auferstehung und des Jüngsten Gerichts auf die Erkenntnis der eigenen Seele des Menschen und die Wahrheit ihrer Substanz zurückzuführen ist. Wer sich selbst wahrhaftig erkennt, beschäftigt sich hauptsächlich mit seiner eigenen Seele, ihrer Besserung und mit dem Nachdenken über ihre Rückkehr und ihre Zukunft im Jenseits« (ebd., Bd. III, S. 298). »Der

Begriff ›Auferstehung‹ (baʿṯ von baʿaṯa) hat drei Bedeutungen: a) ›senden‹, wie etwa in dem koranischen Vers: ›(Gott) ließ die Propheten als Verkünder froher Botschaft und als Warner auftreten (baʿaṯa)‹ (Sure 2, Vers (P) 213, (H) 209). b) Die Auferstehung der toten Körper aus ihren Gräbern, wie es in dem koranischen Vers heißt: ›Sollen wir etwa, wenn wir (erst einmal) gestorben und (zu) Erde und Knochen (geworden sind), (zu neuem Leben) auferweckt werden? Wir und unsere Vorväter?! Sag: Ja!‹ (Sure 37 (P u. H) 6ff.). c) Die Auferweckung der ignoranten Seelen aus dem Schlaf der Unachtsamkeit und ihre Wiederbelebung aus dem Tode der Unwissenheit, wie etwa in der Aussage des erhabenen Gottes: ›Ist denn einer, der tot war, und den wir dann zum Leben erweckt, und dem wir Licht gegeben haben, in dem er unter den Menschen umhergeht, (gleich) wie einer, der in der Finsternis ist und nicht aus ihr herauskommen kann? (Sure 6, Vers (P u. H) 122). Deshalb soll sich der Mensch für die Abreise von dieser Welt in das Jenseits durch Verbesserung seiner Seele und das Nachdenken über den Tod und seine Zukunft danach vorbereiten« (ebd., Bd. III, S. 300). Hierin läßt sich der platonische und neoplatonische Charakter ihrer Lehren erkennen (s. dazu auch Diwald, a.a.O., S. 164). Sie bestätigen die koranische Vorstellung von der Auferstehung und ihre Phänomene. Wie schon erwähnt wurde, glauben sie an die Auferstehung mit dem Leibe als Voraussetzung für den Glauben an die seelische Auferstehung, wobei der Glaube daran eine Besonderheit der Gebildeten darstellt (s. ebd. Bd. III, S. 300ff.). Die Erfahrung, ob es eine seelische Auferstehung gibt, ist nicht durch Verdienst oder Erwerb, sondern durch die Gnade Gottes möglich.

Fast wie die Sunnīten vertreten die Brüder die Ansicht, daß der Mensch einen freien Willen besitzt, auf Grund dessen er zur Rechenschaft herangezogen wird. Zwar obliegt jede Handlung im Prinzip der göttlichen Allmacht und dem göttlichen Willen, jedoch besitzt der Mensch die Fähigkeit, eine bestimmte Handlung zu vollziehen oder zu untersagen. Sie lehnen damit die Ansicht der Ǧabrīya ab, die den freien Willen des Menschen leugnen und ihn als eine »Feder« bezeichnen »die im Wind hängt« (vgl. ebd., S. 498ff.).

Interessant ist auch der Glaube der Brüder an eine Verbindung zwischen allen Lebewesen, Pflanzen und Metallen. Dies hängt mit den Kreisläufen und Bewegungen besonders der Planeten und ihrer Stellung zu den Lebewesen zusammen (s. dazu Diwald, a.a.O., S. 209ff.).

Eines der schönsten Beispiele der Literatur aus dem islamischen Mittelalter stellt die Abhandlung der Lauteren Brüder über das Tier und dessen Verhältnis zu dem Menschen dar. Schon bevor die Welt die Tierfabeln von Lafontaine kannte, haben die Brüder dieses Thema ausführlich behandelt (s. Bd. 2, S. 178ff.). Diese Abhandlung ist auch im Jahre 1977 in einer Sonderausgabe unter dem Titel: Tadāʿī ʾl-ḥayawān ʿala ʾl-insān (Die Anklage der Tiere gegen den Menschen, hrsg. von Fārūq Saʿd) in Beirūt erschienen (die folgenden Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe). Ausgehend von dem Gedanken der Zweckmäßigkeit in der Schöpfung schildern sie eine Art Tribunal, in dem die Tiere ihre Nützlichkeit und Dienstleistungen für den Menschen darstellen und die grausame Art und Weise anprangern, in der der Mensch diese Leistungen mißachtet und mißbraucht und mit den Tieren grausam und unbarmherzig umgeht (s. ebd., S. 53f.). In diesem Tribunal kommen verschiedene Tiere zur Sprache, die besonders der Verfolgung und Verachtung durch den Menschen ausgesetzt sind (s. z. B. »Wehklagen« des Esels, des Pferdes, des Schlachtviehs, des Kamels, des Schweines, des Hasen etc.). Der Schiedsrichter in diesem Prozeß ist Biorasp, der König der Ǧinn (Geister). Im Laufe des Prozesses, in dem der Verteidiger des Menschen dessen besondere Eigenschaften (Klugheit, schöne Haltung, körperliche Konstitution) und sein Recht auf Herrschaft über die Tiere betont, erwidern die Tiere, daß auch sie wiederum von Gott in der bestmöglichen Weise geschaffen wurden, worin die Weisheit des Schöpfers ihren Ausdruck findet; weder der Mensch noch die Tiere haben einen Anteil oder Verdienst an dieser Weisheit – ja vielmehr übertreffen die Tiere den Menschen in ihrem ›Humanismus‹ in ihre Beziehungen untereinander (so erkennen z. B. die jüngeren Tiere ohne weiteres ihre Mutter, während die Menschen den Weg zu ihren Eltern verlieren, sobald sie sich von ihnen entfernt haben (vgl. ebd., S. 61). Daß der Mensch im Gegensatz zu den Tieren mit Vernunft ausgestattet ist, legitimiert keineswegs seine Herrschaft über die Tiere, weil er an seiner von Gott verliehenen Vernunft keinen Verdienst hat. Auch wenn der Mensch die Fürsorge für die Tiere übernimmt, ist dies kein Grund für seine Herrschaft, weil er dies nicht aus Liebe und Barmherzigkeit tut, sondern nur, um die Tiere nicht zu verlieren (vgl. ebd., S. 63ff.).

So geht es in der Anklage und Verteidigung hin und her, bis zu dem Punkt, an dem der Verteidiger des Menschen erwähnt, daß die Menschenseelen ewig sind, nicht jedoch die der Ǧinn und der Tiere. Hier gibt der Vertreter der Tiere auf. Am Ende der Verhandlung kommt der eigentliche Glaube der Lauteren Brüder zum Ausdruck. Den Menschen, dem die Ǧinn und die Tiere seine Überlegenheit eingestanden haben, beschreiben sie mit dem folgenden Wortlaut: »Er ist der kluge, fromme, aufgeklärte Mensch persischer Herkunft, arabischer monotheistischer Religion (Islam), irakischer Literatur, hebräischer Erfahrung, christlicher Methode, syrischer Frömmigkeit, griechischer Wissenschaft, indischer Ausdrucksweise, mystischer Symbole, königlicher Charakterzüge, himmlischer Meinung, göttlicher Erkenntnisse.

Dieser Mensch stand auf und bekräftigte den Standpunkt der Menschen auf Grund der Tatsache, daß es unter den Menschen Fromme gibt, die Gottesvertraute sind, und bat den König um sein Urteil. Der König entschied, daß die Tiere dem Menschen untertan bleiben« (ebd., S. 260f.). Aus dieser Abhandlung, die ich den Kennern der arabischen Sprache unter den Lesern zur Lektüre empfehle, können wir den idealen Glauben der Lauteren Brüder entnehmen.

Der mystische Charakter, der die ganze Enzyklopädie beherrscht, wird auch in den Gedanken über das Jenseits deutlich. Das Diesseits ist nach ihrer Vorstellung einer Insel gleich, deren Bewohner (die Menschen) den Affen ähnlich sind. Der Tod wird mit einem Vogel symbolisiert und die Gottesvertrauten mit Schiffbrüchigen, die auf dieser Insel weilen. Das Jenseits wird mit einer Stadt verglichen, von der sie ausgegangen sind. Jeder einzelne Bewohner dieser Insel beweint den Tod eines Bruders und möchte gerne, daß ihn dieser Vogel auch ergreift, um ihn in seine Stadt zurückzubringen« (s. Rasāʾil, a.a.O., S. 264–267).

Ich bitte den Leser um Verzeihung, wenn diese letzten Ausführungen den Rahmen einer Anmerkung überschritten haben und andererseits auch nicht in der erforderlichen Ausführlichkeit geschrieben wurden, um die Persönlichkeiten und Leistungen der Lauteren Brüder, al-Fārābīs und Avicennas genügend zu würdigen. Der Anlaß für die relative Ausführlichkeit gab das Urteil des Unglaubens, das *Gh* in seiner Schrift über diese Personen und ihre Anhänger gefällt hat und das ich nur schwer annehmen kann. Ich kann diesem Urteil einerseits nicht zustimmen, da es erstens im Islam keine Autorität gibt, die einen Muslim von seinem Glauben exkommunizieren kann. Zweitens haben diese Gelehrten fast in jedem ihrer Aufsätze und am Ende ihrer Bücher ihren Glauben an den absoluten monotheistischen Gott des Islam und an den Propheten Muḥammad bekräftigt – ja, sie haben sogar den mystischen Weg als den bestmöglichen Weg zur Erlangung der Nähe Gottes beschrieben. Auch dann, wenn sie die Thesis, daß die Welt ewig ist, aufgrund der damals verbreiteten Naturwissenschaft griechischer Prägung bewunderten und bejahten, betonten sie doch, daß die Welt trotzdem ein Werkzeug des erhabenen Gottes ist (vgl. z. B. ebd., Bd. III, S. 463). Andererseits habe ich als Muslim Respekt vor dem Urteil, das *Gh* gefällt hat, denn es handelt sich nicht um das Urteil eines gewöhnlichen Menschen, sondern um das einer großen Autorität im Islam, die sich zudem selbst den Anspruch gesetzt hat, keine Wissenschaft zu kritisieren, bevor sie nicht den besten ihrer Gelehrten übertroffen hat (vgl. A 17). Er kann ein solches Urteil nicht aus Leichtfertigkeit gefällt haben. Für ihn stand die Reinheit des islamischen Glaubens und deren Bewahrung vor jeder Vermischung mit fremden Elementen im Vordergrund. In bezug auf die Lauteren Brüder war ihre politische Ansicht ganz klar: sie wollten das rechtmäßige islamische Kalifat stürzen. Die Religion diente ihnen als Mitel zu diesem Zweck. *Gh* täuschte die mystische Haltung der Lauteren Brüder keineswegs, da sie nach seiner Meinung den Islam mit atheistischem Gedankengut vermischt haben (s. seine Kritik an ihnen A 32).

[70] Diese Bemerkung fehlt in B.

[71] *Gh* unternimmt in »al-Iḥyāʾ« (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften) eine ähnliche Aufteilung der Philosophie (s. al-Iḥyāʾ, a.a.O., Bd. 1, S. 20). Politische und ethische Wissenschaften fehlen dort allerdings.

[72] Damit stellt *Gh* die Apodiktizität eines Beweises als Grundlage der Überzeugung und als Maßstab für die Richtigkeit einer wissenschaftlichen Frage dar, insbesondere in der Naturwissenschaft. Diese Fragen der Naturwissenschaft stehen außerhalb der Theologie, insofern man von Seiten der Theologie keine Widerlegung eines solchen Beweises erstreben sollte. Eine erstaunliche und bewundernswerte Haltung für das Mittelalter. *Gh* zieht sie in diesem ganzen Kapitel durch, das u. a. von dem Verhältnis zwischen Religion und Naturwissenschaft handelt, jedoch warnt er vor einer Verblendung durch die Beweisbarkeit, besonders in bezug auf religiöse Fragen, bei denen ein apodiktischer Beweis meistens fehlt.

[73] Wir sehen an dieser Stelle die Bedeutung der Spezialisierung im Denken *Ghs* und den Respekt, den er einem Fachmann zollt, und zwar in einer Zeit, in der das Studium generalis vorherrschend war.

[74] »auf die blinde Nachahmung stützt«. Nach C: »durch die blinde Nachahmung ungläubig wurde« (S. 21) und nach D: »der durch die blinde Nachahmung getäuscht wurde« (S. 114).

[75] »unwiderstehliche Neigung« (ġalabat al-hawā). F und W: »passions« (S. 29 und 34), J: »passion« (S. 75) und M: »caprice's sway« (S. 73); »eitle Ironie« ist eine passende Übersetzung für die beiden arabischen Wörter šahwat al-biṭāla (nach A und B; nach C: aš-Šahwa ʾl-bāṭila, ›die nichtige Begierde‹, und nach D: šiqwat al-biṭāla, ›Unglück der Begierde‹. Biṭāla bedeutet auch ›Untätigkeit‹. F: »besotted vanity« (S. 29), W: »love of vanity« (S. 34), J: »ironie negatrice« (S. 75) und M: »vain passion« (S. 73). Die Übersetzung von J schein besser geglückt zu sein.

[76] »dem offenbarten Gesetz des Islam« (šarʿ oder šarīʿa). Ein »Begriff für die Ordnung und die Beschlüsse, die oder deren Grundsätze von Gott offenbart wurden und die er den Muslimen auferlegt hat, damit sie sie in ihrem Verhältnis sowohl zu Ihm als auch zu den Menschen befolgen« (Maḥmūd Šaltūt, al-Islam ʿaqīda wa-šarīʿa (Der Islam: Dogma und Gesetzgebung [9]1977, S. 73). Trotz ihrer Vielzahl teilen sich diese Regeln in zwei Bereiche: 1. Gottesdienste und 2. Umgangs-

regeln, die sich auf familiäre Erbschafts- und Eigentumsangelegenheiten, das Strafrecht sowie die Beziehungen innerhalb der islamischen Gemeinde und ihren Umgang mit anderen beziehen (s. ebd.).

[77] An dieser Stelle zieht *Gh* schon im Mittelalter die Grenze zwischen Religion und Naturwissenschaft im Bereich des Islam. Nur sofern die Naturwissenschaft auf apodiktischen Beweisen beruht, ist sie für ihn annehmbar. Was hätte der islamische Philosoph wohl zu der wissenschaftlichen Betätigung von Galileo Galilei und dessen späterem Schicksal gesagt? Sicherlich hätte er Verständnis für die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschung gezeigt, sofern sie sich nach seiner Meinung nicht widerlegen ließen. Er hätte ferner seine Verurteilung keineswegs mit der Notwendigkeit zum Schutze des Glaubens begründet. Auch der spätere Philosoph Immanuel Kant hat dieses Thema der Grenzen zwischen Naturwissenschaft und Offenbarung ausführlich erörtert (s. dazu die Vorrede zu »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, Kants Werke, Akademie Textausgabe Bd. VI, Berlin 1968, S. 3–11 und meine Dissertation »Kants kritische Philosophie und das Problem der Offenbarung«, Hamburg: Buske 1970).

[78] J versteht den Satz im Gegensatz zu F, W und M als Fragesatz (S. 76), was aber nicht aus dem arabischen Text abzuleiten ist. Der Prophet verurteilt durch diese Aussage den Volksglauben, der Phänomene der Natur religiös auszulegen versucht. Die Anhänger dieser Richtung, die *Gh* beschreibt, wollen aus der zitierten Überlieferung ableiten, daß die Gestirne dem unerforschlichen Willen Gottes gehorchen und deshalb nicht mit exakten Methoden untersucht werden können.

[79] Die Erkenntnis wird entweder auf einen Begriff (taṣawwur, ›Vorstellung‹) oder auf ein Urteil (taṣdīq, wörtlich ›Zustimmung‹) zurückgeführt. Für ›Begriff‹ und ›Urteil‹ verwendet F: »conceptions« und »convictions« (S. 31), W: »concept« und »judgement« (S. 35), J: »concept« und »jugement« (S. 76) und M: »concept« und »assent« (S. 75); vgl. auch Ms Anmerkung 97a, S. 127.

[80] »Anhänger des spekulativen Denkens« (ahl an-naẓar). F: »philosophers« (S. 31), W: »speculative thinkers« (S. 35), J: »chercheurs speculatifs (S. 76) und M: »partisans of reasoning« (S. 75). Hiermit sind hauptsächlich Muʿtaziliten, Ašʿarīten und Philosophen gemeint, die sich der Logik bedienten. Zu den Muʿtaziliten s. Anm. 90.

[81] »destructio philosophorum«. Es handelt sich um die berühmte Schrift *Ghs*, in der er sich mit der griechischen Philosophie und deren Vertretern in der islamischen Welt auseinandersetzt. Die erste lateinische Übersetzung stammt von Augustino Nifo (Niphus) und wurde 1497 n. Chr. in Padua veröffentlicht, die zweite von C. Calonymus, der das Werk höchstwahrscheinlich aus dem Hebräischen übersetzte und es unter dem Titel »Destructio philosophiae« 1527 und 1562 in Venedig veröffentlichte. Während Übersetzungen in zahlreiche andere Sprachen vorliegen, fehlt eine vollständige deutsche Übersetzung leider bis heute (s. ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī, Die Werke al-Ghazālīs, arab., Kuwait 1977, S. 63 ff.).

[82] »daß man wissen soll«, nach A und B. Nach C und D: »daß du wissen sollst«.

[83] *Gh* glaubt nicht an die notwendige Verbindung zwischen Ursache und Wirkung. Er ist ein Occasionalist in dem Sinne, daß er Gott als den einzigen Urheber betrachtet. Diese Fragestellung wird in *Ghs* Schrift ›Tahāfut al-falāsifa‹ (Die Widerlegung der Philosophen) in Frage 17 ausführlich behandelt (vgl. Anm. 85). *Gh* stützt sich in seiner Argumentation darauf, daß die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung auf der Beobachtung beruht, also subjektiv begründet ist. Der Beobachter kann z. B. zwar feststellen, daß beim Vorhandensein des Feuers eine Verbrennung stattfindet, er kann aber nicht nachweisen, daß das Feuer Ursache der Verbrennung ist. *Gh* meint ferner, daß die »Seele, die Denk- und Bewegungskräfte bei den Embryos der Lebewesen weder durch Natureigenschaften wie Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit hervorgerufen werden, noch durch einen Vater, der seinen Sohn durch das Hineinlegen des Samens in die Gebärmutter zeugt, der dann sein Leben, sein Sehvermögen, sein Gehör und alles, was in ihm (in dem Sohn) vorhanden ist, prägt, sondern nur durch den Ersten (Gott), und zwar entweder unmittelbar oder mittelbar durch die Engel« (Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, Tahāfut al-falāsifa (Widerlegung der Philosophen), hrsg. von Sulaimān Dunyā, arab., Kairo: Dār al-maʿārif, ³1958, S. 238 f.). Es gibt also nach Ansicht *Ghs* keine notwendige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, vielmehr kann beim Vorhandensein der Ursache die Wirkung auch ausbleiben. Diese Meinung wurde später von den Kirchenvätern Albertus Magnus und Thomas von Aquin sowie vom späteren Cartesianismus und Malebranche übernommen (s. dazu Rainer Specht, Commercium mentis et corporis, Über die Kausalvorstellung im Cartesianismus, Stuttgart/Bad Cannstatt 1966, S. 154 ff.; ders., »Occasionalismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O., Bd. 6, S. 1090 f.; s. auch Georg Klaus/Manfred Buhr (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1970, »Ursache«, Bd. 2, S. 1107 ff.).

[84] »al-Fārābī und Ibn-Sīna«, s. Anm. 67 und 68.

[85] Die zwanzig Fragen, die *Gh* in seinem Buch mit den Philosophen diskutiert, sind folgende:

1. Widerlegung ihrer Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt;
2. Widerlegung ihrer Lehre von der Ewigkeit der Welt, der Zeit und der Bewegung;
3. Erörterung ihrer vorgetäuschten Aussage, Gott sei Schöpfer der

Welt und die Welt sei von ihm gemacht; daß dies bei ihnen eine bloße Metapher ohne Wahrheitsgehalt sei;

4. Erörterung ihrer Unfähigkeit, den Beweis für die Existenz des Schöpfers der Welt zu erbringen;
5. Erörterung ihrer Unfähigkeit, den Beweis darüber zu führen, daß nur ein Gott sei und daß es nicht zwei Wesen geben könne, deren Existenz notwendig und ohne Ursache sei;
6. Widerlegung ihrer Lehre, Gott habe keine Eigenschaften, wie etwa Allwissen und Allmacht;
7. Widerlegung ihrer Aussage, daß es nicht möglich sei, daß der Erste mit einem Anderen an einem Genus teilhabe, und er sich von ihm im Hinblick auf die Spezies unterscheide;
8. Widerlegung ihrer Aussage, daß der Erste einfach (ohne Eigenschaften) existiere, d. h. daß er reine Existenz sei;
9. Erörterung ihrer Unfähigkeit, den Beweis zu erbringen, daß der Erste unkörperlich sei;
10. Erörterung ihrer Unfähigkeit, den Beweis zu führen, daß die Welt einen Schöpfer und eine Ursache habe;
11. Darlegung der Unfähigkeit derjenigen unter ihnen (der Philosophen), die der Ansicht sind, der Erste kenne zwar anderes außer sich selbst, aber nur Gattungen und Arten im universellen Sinne;
12. Über ihre Unfähigkeit, den Beweis zu führen, daß Er auch sich selbst kenne;
13. Widerlegung ihrer Aussage, daß Gott – erhaben sei Er – keine singularia kenne;
14. Über ihre Unfähigkeit, den Beweis zu erbringen, daß der Himmel ein Lebewesen sei, das Gott in freiwilliger Bewegung gehorche;
15. Widerlegung ihrer Aussage, daß es für die Himmelsbewegung einen Zweck gebe;
16. Widerlegung ihrer Aussage, daß die Seelen der Himmel um alle in dieser Welt geschehenden singularia wüßten;
17. Die Verknüpfung zwischen dem, was man gewöhnlicherweise als Ursache bezeichnet, und dem, was man für die Wirkung hält, ist für uns nicht notwendig;
18. Die Untauglichkeit rationaler Beweisführung darüber, daß die menschliche Seele als geistige Substanz in sich selbst existiere, keinen Sitz im Körper habe und weder selbst Körper noch einem Körper eingeprägt sei und weder mit einem Körper in Verbindung stehe noch von ihm getrennt sei;
19. Widerlegung ihrer Aussage, daß die menschlichen Seelen nicht vergehen könnten, nachdem sie einmal existierten, und daß sie ewig seien und ihre Vergänglichkeit unvorstellbar sei;
20. Beweisführung, daß sie (die Philosophen) zu Unrecht die Auferstehung der menschlichen Körper, die Rückkehr der Seelen in die Körper, die materielle Existenz der Hölle, des Paradieses, der Paradiesjungfrauen und alles anderen leugneten, was den Menschen im Jenseits versprochen ist.

(Ich danke an dieser Stelle Herrn Richter Dr. W. E. Voß für sein interessantes Gespräch zur Thematik dieses Textes, das mir bei der Übersetzung sehr hilfreich war).

[86] M und J fügen »menschlichen« hinzu: »men's bodies« (S. 76) und »les corps humains« (S. 78).

[87] Die Begründung »denn sie sind auch (in der Offenbarung) vorhanden« fehlt bei J (S. 78).

[88] Sure 10, Vers (P) 61, (H) 62 und Sure 34, Vers (P u. H) 3. Die erwähnte Meinung der islamischen Philosophen beruht auf Aristoteles Auffassung, daß das Wissen ein Erleiden und mit Veränderungen im Wesen des Wissenden verbunden sei (s. Aristoteles, Über die Seele, übers. von Willy Theiler, Werke, Band 13, Darmstadt 1959).

[89] Nach der herrschenden Meinung unter den Muslimen ist die Welt von Gott erschaffen. Für *Gh* sind alle, die das Gegenteil behaupten, keine gläubigen Muslime.

[90] Die Muʿtazilīten stellen die zweitgrößte islamische Schule dar, die sich mit Kernfragen des Islam befaßte. Von dem achten Stamm iʿtazala des Verbs ʿazala im Sinne von ›sich zurückziehen‹, ›sich trennen‹, wird ihr Name abgeleitet, d. h. sie sind diejenigen, die sich (von den allgemein bekannten Lehren des Islam durch eigene Meinung) trennten. Als Grund dieser Benennung wird bei vielen Autoren die Diskussion zwischen dem Sunnīten al-Ḥasan al-Baṣrī (21–110 n. H./642–728 n. Chr.) und seinem Schüler Wāṣil Ibn-ʿAṭāʾ (80–131 n. H./699/700–748/749 n. Chr.) erwähnt. Gegenstand dieser Diskussion war die Frage nach dem Schicksal eines Gläubigen, der eine Todsünde begeht. Bevor der Lehrer diese Frage beantwortet hatte, meinte Wāṣil, daß ein solcher Mensch weder gläubig noch ungläubig sei. Er stehe auf einer Stufe dazwischen. Ohne echte Reue verdiene er als Schicksal im Jenseits die Hölle, jedoch nicht in einem solch fürchterlichen Ausmaß wie der Ungläubige (s. aš-Šahrastānī, al-Milal, a.a.O., Bd. 1, S. 48; in der deutschen Übersetzung von Haarbrücker, a.a.O., 1. Teil, S. 47). Darauf sagte al-Ḥasan: »Iʿtazalanā Wāṣil« (›Wāṣil hat sich von uns getrennt‹) (s. ebd.).

Zum ersten Male wurde der Begriff von Qitāda ʾbn-Diʿāma ʾs-Sadūsī (60–117 n. H./679–735 n. Chr.) in Bezug auf diese Gruppe verwendet (s. Abu-ʾl-ʿAbbās Šams-ad-Dīn Aḥmad Ibn-Muḥammad Ibn-Abī-Bakr Ibn-Ḫallikān: Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ az-Zamān (Die vollständigen Biographien und die Ereignisse der Zeit), hrsg. von Iḥsān ʿAbbās, arab., Beirut 1978, Bd. 4, S. 85 ff. und Bd. 6, S. 8). Es kann also sein, daß die Benennung aus ihren eigenen Reihen stammt. Der Kreis

um Wāṣil Ibn-ʿAṭāʾ entwickelte sich zu einer selbständigen Schule, deren Mitglieder aus verschiedenen Bereichen kamen: aus der Theologie z. B. Wāṣil Ibn-ʿAṭāʾ selbst, aus der Philosophie: Ibrāhīm Ibn-Sayyār Ibn-Hāniʾ an-Naẓẓām (gest. zwischen 220 und 230 n. H./835 und 845 n. Chr.), aus der Literatur: der Philosoph und Schriftsteller ʿAmr Ibn-Baḥr Abū-ʿUṯmān al-Ǧāḥiẓ (775–868 n. Chr.) u. a. So vereinigt der Name Muʿtaziliten verschiedene Denkrichtungen, die sich vor allem die Auseinandersetzung mit den Traditionalisten und Jursiten (muḥaddiṯūn und fuqahāʾ) zum Ziel gesetzt hatten. Ferner beschäftigten sie sich mit der Politik und konnten besonders bei den ʿabbāssidischen Kalifen al-Maʾmūn, al-Muʿtaṣim und al-Wāṯiq einen großen Erfolg erreichen, als die Herrscher die muʿtazilitische und ǧahmītische Lehre in Bezug auf die Frage, ob der Koran als Gottes Rede in der Zeit entstanden oder ewig sei, aufnahmen und damit die Traditionalisten und Juristen in Bedrängnis brachten. Berühmtestes Opfer dieser Tendenz war der Traditionalist und Jurist Aḥmad Ibn-Ḥanbal (s. Anm. 105).

Die Muʿatazilīten bearbeiteten die Überlieferung und beurteilten die islamischen Lehren nach Vernunftmaßstäben, wobei diese Bearbeitung nicht immer von Dualismus, Manischäismus und sogar von atheistischen Gedanken frei war (s. aš-Šahrastānī, Bd. 1, a.a.O., S. 53, 55, 66, 70 Fußnoten). Die Verschiedenheit der Denkweise innerhalb dieser Gruppe zeigt sich vor allem in den Lehren der beiden Richtungen in Baġdād und Baṣra. Bedeutende Persönlichkeiten der in Baṣra lebenden Muʿtazilīten waren, um nur einige zu nennen, Wāṣil Ibn-Aṭāʾ (zu seiner Person s. A. J. Wensincks Artikel, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. IV, S. 1220 f.; s. auch Ibn-Ḫallikān, a.a.O., Bd. VI, S. 8; und aš-Šahrastānī, a.a.O., Bd. I, S. 46 ff., in der Übersetzung von Haarbrücker, a.a.O., T. I, S. 41 ff.), ʿAmr Ibn-ʿUbaid (gest. 144 n. H./761 n. Chr.) und Abu-ʾl-Huḏail al-ʿAllāf (s. Carra de Vauxs Artikel, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. I, S. 98 f.). In Baġdād waren sie vor allem durch folgende Persönlichkeiten vertreten: Bišr Ibn-al-Muʿtamir (gest. 210 n. H./825 n. Chr.; s. Carra de Vauxs Artikel, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. I, S. 762) und Ṯumāma Ibn-al-Ašras (gest. 213 n. H./828 n. Chr.; s. aš-Šahrastānī, a.a.O., Bd. I, S. 70) u. a. Zu den Klassen der Muʿtazilīten s. ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī, Histoire de la Philosophie en Islam I. Les Philosophes theologiens, hrsg. von Etienne Gilson, Paris 1972, S. 18 ff.). Sicherlich hat die Übersetzungsbewegung aus den fremden Sprachen wie aus dem Persischen und aus dem Griechischen, die zur Zeit der ʿAbbassidenherrscher in vollem Gange war, eine große Rolle bei der Gestaltung und Verbreitung des fremden Gedankengutes unter den Muslimen gespielt.

Als Hauptquelle für das Studium des muʿtazilitischen Denkens gilt das Werk von dem obersten Richter in Ray, Abu-ʾl-Ḥasan ʿAbd-al-

Ǧabbār (320 od. 325–414/15 n. H./963–1024/25 n. Chr.). Das Werk mit dem Titel »al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-ʾl-ʿadl« (Die ausreichende (Quelle) zum Studium der Themen der Anhänger des Monotheismus und der Gerechtigkeit) umfaßt zwanzig Bände, von denen nur neun, und zwar die Bände IV–IX, XI-XII und XX unter der Herausgeberschaft berühmter ägyptischer Fachleute und unter der Schirmherrschaft Ṭāhā Ḥusains ab 1951 erschienen sind.

Die wichtigsten gemeinsamen Gedankengänge der muʿtazilītischen Schulen lassen sich nach aš-Sharastānī wie folgt zusammenfassen:

– Gott ist ewig, und die Ewigkeit ist seine eigentliche Eigenschaft. Sie verneinen damit, daß es Eigenschaften gibt, die über das Wesen hinausgehen, mit der Begründung, es gebe dann mehr als einen Ewigen, nämlich Gott und seine Eigenschaften, was im Widerspruch zu dem Monotheismus des Islam stehe. Also ist Gott durch sein Wesen selbst wissend, sehend, mächtig usw. Der Einfluß der griechischen Philosophie auf die Muʿtazilīten in diesem Punkt ist eindeutig. Schon Empedokles behauptete, daß Stoff und Kraft identisch seien (s. Walter Kranz, Die griechische Philosophie, Sammlung Dieterich Bd. 88, Bremen [4]1958, S. 73). Auch aš-Šahrastānī stellt Empedokles Gedanken dar,. woraus hervorgeht, daß er zur Zeit des Propheten Davids lebte und die Meinung vertrat, daß Gott das reine Wissen, die reine allmacht, die reine Gerechtigkeit selbst sei, der Schöpfer der Gegensätze, die durch Liebe vereinigt und durch Haß getrennt werden (s. aš-Šahrastānī, a.a.O., Bd. II, S. 126 ff.; in der Übersetzung von Haarbrücker T. II, S. 127 ff.). Nach aš-Šahrastānī vertrat auch Aristoteles diese Ansicht: »Er ist durch sein Wesen selbst lebendig und ewig« (s. ebd., Bd. II, S. 183, in der Übersetzung von Haarbrücker, a.a.O., T. II, S. 165; s. auch Aristoteles, Metaphysik, in der Übersetzung von Hermann Bonitz, a.a.O., 1072a). In bewundernswerter Weise faßt der islamische Dogmenhistoriker aš-Šahrastānī den Gedankengang von Empedokles und Aristoteles u. a. über diese Frage zusammen, die später auf die Muʿtazilīten einen großen Einfluß ausübte. Trotz dieses Einflusses betont *Gh* im Gegensatz zu seinem Urteil über Ibn-Sīna und al-Fārābī, daß die Muʿtazilīten seiner Meinung nach nicht als ungläubig zu bezeichnen sind.

– Die Muʿtazilīten sind sich darüber einig, daß der Mensch Urheber seiner eigenen Handlungen sei, seien diese nun gut oder böse. Er verdiene deshalb die entsprechende Belohnung oder Bestrafung Gottes im Jenseits. Der erhabene Gott kann ihrer Meinung nach nicht Urheber des Bösen und des Unrechts sein; denn wenn er es wäre, so wäre er selbst böse, sowie er auch gerecht ist, weil er Urheber der Gerechtigkeit ist (s. aš-Šahrastānī, a.a.O., Bd. I, S. 45; in der Übersetzung von Haarbrücker, a.a.O., S. 43). Daraus geht der wichtigste Punkt des muʿtazilītischen Denkens hervor, nämlich daß Gott nur Gutes tue und

das Beste für seine Geschöpfe gemäß seines Weisheitsplanes vorsehe. Sie nannten dies Gerechtigkeit. Deshalb, und wegen der Ablehnung der Attribute Gottes, bezeichneten sie sich selbst als »die Anhänger der Gerechtigkeit und des Monotheismus« (arab. ahl al-ʿadl wa-ʾt-tauḥīd) In dieser Frage läßt sich der Einfluß Platons erkennen (s. die platonische Darstellung über das Unrecht in Platons Gorgias, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Ernesto Grassi, Reinbek [5]1961, 509e).

– Die Muʿtazilīten sind sich ferner darüber einig, daß Gott den guten Menschen belohne und den bösen bestrafe, d. h. daß ihm eine Umkehrung der Verhältnisse, in dem er z. B. den Guten bestraft, fern sei.

– Gut und Böse sind für sie Gegenstand der Vernunfterkenntnis. Ein berühmter Muʿtazilīt, Abu-ʾl-Huḏail al-ʿAllāf, ging noch einen Schritt weiter, indem er die Ansicht vertrat, daß auch Gottes Existenz und Moral durch Vernunft erkennbar seien. Die Offenbarung wäre in diesem Fall bloß eine Bestätigung dessen, was der Mensch durch seine Vernunft erkannt hat (zu den Lehren al-ʿAllāfs s. aš-Šahrastānī, a.a.O., Bd. I, S. 49ff.; in der Übersetzung von Haarbrücker, a.a.O., T. I, S. 48ff.; s. auch Carra de Vaux, Abu-ʾl-Hudhail al-ʿAllāf, in Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. I, S. 98f.).

– Aus ihrer Ansicht über die Ablehnung der göttlichen Attribute folgt ihre Lehre von dem Erschaffensein des Korans. ʿAbd-al-Ǧabbār widmete diesem Thema in seinem erwähnten Werk ›al-Muġnī‹ einen speziellen Band von 224 Seiten, und der Herausgeber Ibrāhīm al-Ibyārī stellte fest, daß die Handschrift sogar noch unvollständig ist (s. ʿAbd-al-Ǧabbār, a.a.O., Bd. 7, Einleitung, S. Df). Dies kann uns einen Hinweis darauf geben, welche wichtige Rolle dieses Thema im Denken dieser Schule einnahm und welchen Nutzen die damaligen Herrscher für ihre Politik daraus zogen. Ist der Koran ein Werk Gottes, wie jedes andere Werk, wie wir heute etwa das Kunstwerk eines Künstlers betrachten? Oder drückt er eine der wichtigsten Eigenschaften des Ewigen Gottes aus, weshalb er auch ewig ist? Die Muʿtazilīten beharrten darauf, daß er wie jedes andere Werk ein Werk des Schöpfers sei und daß er – wie ʿAbd-al-Ǧabbār schrieb – von derselben Art wie unsere Rede sei, welche aus Buchstaben und Tönen besteht und genauso wie die Rede der Menschen Gebote und Verbote enthält (s. ebd., S. 3ff.). ʿAbd-al-Ǧabbār betonte, daß zwischen den Anhängern der Gerechtigkeit und des Monotheismus in dieser Frage Übereinstimmung herrsche, daß der Koran maḫlūq, muḥdaṯ und mafʿūl (›erschaffen‹, ›zeitlich entstanden‹ und ›gemacht‹ sei). Dabei ergeben sich sehr interessante Begriffsanalysen, wie z. B. die Diskussion des Begriffes ›Rede‹ zeigt. Die Meinung der Sunnīten, daß die Rede Gottes anders geartet sei als die unsrige, ewig sei und weder Töne und Buchstaben kenne noch für uns vorstellbar sei, bezeichnet ʿAbd-al-Ǧabbār als Unsinn (s. ebd., S. 5). Die Muʿtazilīten, wie ʿAbd-al-Ǧabbār sie schilderte, gehen davon aus, daß jede Rede, also auch Gottes Rede aus geordneten Buchstaben und sinnvollen Tönen bestehen muß (s. ebd., S. 6f.).

Alles andere kann für sie demnach nicht als Rede gelten. Sie erörtern jedoch nicht die Sprechwerkzeuge, da sie annehmen, daß die Rede Gottes auf ganz andere Art und Weise erzeugt wird als die menschliche (s. ebd., S. 12). Die Existenz einer Art innerer Rede (ohne Töne), die man als seelische bezeichnen könnte, worauf sogar der Koran mit den Worten verweist: »Ihre Äußerungen widersprechen dem, was sie im Herzen haben« (Sure 3, Vers (P) 167, (H) 161) geben sie nicht zu. Sie verlangen zuerst den Beweis darüber, daß es eine solche Rede gibt und meinen, daß dies nicht die eigentliche Bestimmung der Rede sei, weil man erst durch den Ausdruck erfahre, was in der Seele des anderen vorgeht. Sofern sie weder mitteilbar noch erfahrbar ist, könne man nicht von einer ›Rede‹ sprechen (ebd., S. 16f.). Der koranische Vers spricht ihrer Ansicht nach nicht dafür, daß eine solche innere Rede existiert, sondern nur dafür, daß die beschriebenen Leute das Gegenteil von dem sagen, wofür sie sich entschieden haben. Der Wille, die innere Entscheidung aber sei etwas anderes als die Rede. Ferner sei der Wunsch zum Sprechen etwas ganz anderes als das Reden selbst. Daraus folgert ʿAbd-al-Ǧabbār, daß die Rede erst in geordneten Tönen möglich wird (s. ebd., S. 20f.). Auch wenn man behauptet, daß das Geschriebene ›Rede‹ genannt wird, obwohl man es nicht auszusprechen braucht, wird erwidert, daß die Schrift bloß aus Zeichen für die gesprochenen Buchstaben besteht. ʿAbd-al-Ǧabbār versucht weiter nachzuweisen, daß Gottes Rede zwar unserer Rede ähnlich ist, er jedoch entsprechend seinem Wesen weder Instrumente noch Hilfsmittel dazu braucht (s. ebd. S. 41ff.). Diese Auffassung wird mit koranischen Versen belegt, wie z. B. mit Sure 15, Vers (P u. H) 9; Sure 6, (P u. H) 92; Sure 2, Vers (P) 185, (H) 181, wo darauf hingewiesen wird, daß der Koran nicht auf einmal herabgesandt worden ist, sondern in aufeinanderfolgenden Zeitabständen. Ferner werden Aussagen des Propheten Muḥammad herangezogen, wie z. B.: »Gott war allein, dann schuf er (seine) Rede (ḏikr). Gott hat auf Himmel und Erde nichts großartigeres geschaffen als den Thronvers, welcher lautet: ›Gott ist einer allein. Es gibt keinen Gott außer Ihm. Er ist der lebendige und Beständige. Ihn überkommt weder Ermüdung noch Schlaf. Ihm gehört (alles), was im Himmel und auf der Erde ist‹« (Sure 2, Vers (P) 255, (H) 256; s. ferner ʿAbd-al-Ǧabbār, a.a.O., S. 85ff. mit vielen Argumenten und Versen aus dem Koran selbst). Ein Anlaß für ihre Hartnäckigkeit in bezug auf dieses Thema war die Trinitätslehre im Christentum, welche mehrere ewige Aspekte in einem Wesen zuläßt (s. ebd., S. 118). Sie bot auch den An-

laß für ihre Ablehnung der sunnītischen Auffassung, daß sich Gott den Gläubigen am Jüngsten Tag zeigen werde. ʿAbd-al-Ǧabbār setzte sich weiter mit der sunnītischen Meinung auseinander, daß das Sprechen eine göttliche Eigenschaft sein müsse, da die Stummheit ein Mangel sei, der Gott keineswegs zukommen dürfe, und daß es eine seelische Rede ohne Töne gäbe (s. ebd., S. 133 ff.).

Man kann daraus entnehmen, daß die Meinung der Sunnīten der der Muʿtazilīten in dieser und in den anderen erwähnten Fragen entgegengesetzt ist. In bezug auf dieses Thema glauben die Sunnīten, daß der Koran Gottes Wort und daher nicht erschaffen sei. Man dürfe seinen Wortlaut weder als ›erschaffen‹ noch als ›nicht erschaffen‹ bezeichnen. Die Gottesrede sei wie alle die ihm eigenen Attribute mit ihm identisch. Im Gegensatz zu den Muʿtazilīten meinen sie, daß sie nichts anderes als das Wesen selbst darstelle, in dem dann mehr als ein ewiger Aspekt vorhanden sein könne. Ferner glauben die Sunnīten, daß sich Gott am Jüngsten Tag den Gläubigen sichtbar machen werde, nicht aber den Ungläubigen. Dies entspricht der Aussage des koranischen Verses: »Nein! Sie sind an jenem Tag vor ihrem Herrn verhüllt« (Sure 83, Vers (P u. H) 15). Sie bejahen ferner, daß Gott der Schöpfer aller Dinge sei.

In bezug auf die Handlungen der Menschen meinen die Sunnīten, daß Gott der eigentliche Urheber sei, seien diese Handlungen nun gut oder böse. Der Mensch besäße lediglich die Fähigkeit dazu, solche Handlungen zu vollziehen. Der Mensch selbst sei unfähig, irgendetwas zu schaffen. Der gläubige Mensch, der eine Todsünde begeht, steht nach Meinung der Sunnīten nicht wie die Muʿtazilīten behaupten auf einer Stufe zwischen Glaube und Unglaube, sondern bleibt als Gläubiger zu betrachten, dessen Glaube jedoch schwach ist. Denn der Glaube besteht nach ihrer Ansicht aus Bekenntnis durch die Lippen und Handlungen. Er kann stark und schwach sein (vgl. dazu Abu-ʾl-Ḥasan ʿAlī ʾbn-Ismāʿīl al-Ašʿarī, Maqālāt al-islamīyīn (Lehrmeinungen der Muslime), hrsg. von Hellmut Ritter, Konstantinopel 1929, Bd. I, S. 290 ff.). Dies sind einige der wichtigsten Themen, über die die Muslime noch bis heute diskutieren. Die Muʿtazilīten, die der Vernunft mehr Bedeutung zumaßen als die Sunnīten, bildeten den Anfang der Scholastik im Mittelalter. Ihre Kunst der Dialektik in Argumentation und Gegenargumentation erreichte einen hohen Grad der Rationalität, jedoch bleibt es fraglich, ob diese Art von Dialektik und Wissenschaft für die Fragen der Religion und der Metaphysik und nicht zuletzt für den gläubigen Menschen selbst nützlich ist (vgl. dazu *Ghs* Meinung über die Scholastik in A 14 ff.).

Während die Sunnīten vornehmlich die Einfachheit und Nüchternheit im Glauben und Sich Verlassen auf Gott vertraten, waren die Muʿtazilīten in ihrer Ablehnung der göttlichen Eigenschaften und der Ewigkeit des Gottesworts Extremmonotheisten, die neben Gott nicht einmal eines seiner Attribute als ewig anerkennen wollten. Zu den Muʿtazilīten s. Heinrich Steiner, Die Muʿtazilīten oder die Freidenker im Islam, Leipzig 1865, eine der frühesten Veröffentlichungen über diese Gruppe, in der jedoch die Kerngedanken der Muʿtazilīten durch die weitreichende Behandlung der islamisch-arabischen Kultur überhaupt sowie durch die negative Beurteilung dieser Kultur selbst durch den Autor verloren gehen, so daß das deutsche Sprichwort »er hat das Kind mit dem Bade ausgeschüttet« hier zur Anwendung kommen kann; s. auch H. S. Nyberg, Al-Muʿtazila, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. III, S. 850–855; Nyberg legt den Akzent auf das Verhältnis der Muʿtazilīten zu der Politik. Von dieser Perspektive aus gesehen ist die Entstehung dieser islamischen Schulrichtungen mit der Politik von Anfang an verbunden. Denn das erste Thema, das die Muslime in Schulrichtungen gespalten hat, war ihre Diskussion über das Imamāt oder die Staatsführung (s. Maqālāt, Bd. I, S. 2 ff.). Zum weiteren Studium der Muʿtazila mit Quellenangaben s. ferner Fuat Sezgin, Muʿtazila, in: Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1967, Bd. I, S. 613 ff.

[91] »Das Kriterium zur Unterscheidung von Islam und Häresie« (faiṣal at-tafriqa bain al-Islam wa-ʾz-zandaqa). Eine englische Übersetzung dieser Schrift hat M veröffentlicht (s. sein Appendix I, S. 145–174). J übersetzte einige wichtige Teile ins Französische. Ins Deutsche wurde das Werk von A. I. Runge übersetzt (Kiel 1938). Asin Palacios gab eine spanische Zusammenfassung des Werkes heraus (Madrid 1929; s. Badawī, Muʾallafāt ..., a.a.O., S. 167 und Brockelmann, a.a.O., Bd. I, S. 539). Ich möchte hier allgemein Ms Ansicht zustimmen, daß *Gh* ein aufgeklärter und liberaler Verteidiger des Islam war (vgl. Ms Anmerkung 110, S. 129 f.).

[92] M: »the predecessors of the prophets« (S. 77). In seiner Anmerkung 111 (S. 130) sagt M jedoch, daß ihm die Übersetzung ›die alten Propheten‹ möglicherweise besser erscheine; in diesem Fall wären die Propheten vor Muḥammad, z. B. Abraham, Moses etc. gemeint. Entsprechend übersetzt J: »des Prophètes anciens« (S. 80) und W: »saints of old« (S. 38), da er al-anbiyāʾ als al-auliyāʾ liest. F: »ancient sages (S. 34). Ich glaube, daß *Gh* der Meinung war, daß es in der früheren Zeit vor der Herabsendung der göttlichen Bücher »Weise« gab, die das Leben regelten.

[93] Ich stimme mit M darin überein, daß die ethischen Schriften der islamischen Philosophen auch von Nicht-Mystikern beeinflußt waren, wie z. B. von den Griechen (vgl. Ms Anmerkung 112, S. 130). Als Beispiel dafür können die ethischen Schriften von Aḥmad Ibn-Miskawaih (gest. 421 n. H./1030 n. Chr.) gelten.

[94] »Den Namen Gottes ständig anzurufen« (ḏikr Allāh). ḏikr bedeutet die Verherrlichung des Namen Gottes durch rituelle, festgesetzte Wiederholungen der Anrufung Gottes oder einer seiner Eigenschaften. Diese Wiederholung zur Erlangung der Ekstase hat verschiedene Stufen: zunächst wird der Name Gottes laut ausgesprochen, dann auf der höheren Stufe mit dem Herzen und auf der höchsten Stufe im reinen Denken empfunden, bis möglicherweise der ekstatische Zustand erreicht wird. Dies hat bei den verschiedenen mystischen Richtungen verschiedene Rituale, wobei auch der Tanz und die Musik von Trommeln und Blasinstrumenten eingesetzt werden. Diese Handlungen stützen sich auf Sure 33, Vers (P u. H) 41 (s. D. B. Macdonald, »Dhikr«, in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 95).

[95] Zu den Gefährten der Höhle s. Sure 18, bes. Vers (P u. H) 10f.

[96] »Es gab sie in früheren Zeiten«. Dieser Satz bezieht sich auf »die Frommen«, wie dies auch F (S. 35), W (S. 39) und M (S. 78) verstanden haben. J hingegen bezieht ihn auf die Philosophen: »les philosophes d'autrefois étaient en accord avec la doctrine du coran« (S. 81), was bedeutet, daß die früheren Philosophen mit dem Koran übereinstimmen und ihre Vermischung erst später eintrat. Sowohl das Subjekt des erwähnten Satzes als auch das Prädikat »vermischten« beziehen sich nach Js Meinung auf die Philosophen, während ich den Text so verstehe, das sich das Subjekt des Satzes »Es gab ... « auf die Frommen und das Subjekt des Prädikats »vermischten« auf die Philosophen bezieht.

[97] »ʿAlī ʾbn-Abī-Ṭālib«, Vetter und Schwiegersohn des Propheten und vierter rechtgeleiteter Kalif von 656 bis 661 n. Chr. Durch eine Täuschung der Mekkaner verhalf er dem Propheten Muḥammad zur nächtlichen Flucht nach Yaṯrib, indem er in dessen Bett schlief und so dessen Anwesenheit in Mekka vorgab. Er war Mitkämpfer bei allen Schlachten, die Muḥammad ausfocht (mit Ausnahme nur der bei Tabūk) und bekehrte auf seinem Zug nach Jemen (631/632 n. Chr.) die Hamdāniden zum Islam. Auf seinen Rat hin machte ʿUmar den Tag der Auswanderung des Propheten nach Medina zum Ausgangspunkt der muḥammedanischen Zeitrechnung. Eine Feindschaft zwischen ihm und dem Begründer der späteren Umayyāden-Dynastie Muʿāwiya, die darauf beruhte, daß ʿAlī ihm die Herrschaft über Syrien entzogen hatte und Muʿāwiya ihm seinerseits vorwarf, die Verfolgung der Mörder des früheren Kalifen ʿUṯmān (644–656 n. Chr.) vernachlässigt zu haben, führte zu einer Spaltung unter den Muslimen. Schließlich gewann Muʿāwiya durch mehrere Streifzüge, darunter die Schlacht von Ṣiffīn. ʿAlī hatte den Sieg in dieser letzten Schlacht schon fast davon getragen, wurde jedoch durch eine List geschlagen: die syrischen Truppen, die auf Muʿāwiyas Seite kämpften, trugen Koranexemplare auf ihren Lanzen, um zu demonstrieren, daß sie sich dem Urteil des Korans in diesem Streit fügen werden. Auf Anraten seiner Mitstreiter stimmte ʿAlī der Einsetzung zweier Schiedsmänner zu. Das Schiedsurteil, das im Februar 658 n. Chr. gefällt wurde, sprach Muʿāwiya das Recht zu, die Ermordung ʿUṯmāns zu rächen, an der man ʿAlī fälschlicherweise die Mitschuld gab. Ferner wurde ʿAlī das Anrecht auf das Kalifat abgesprochen. Dieser Schiedsspruch führte zu einer Spaltung innerhalb der Reihen der Anhänger ʿAlīs; die Khāriǧiten (die Opponenten ʿAlīs unter seinen ursprünglichen Anhängern) leisteten ihm gewalttätigen Widerstand, so daß er sich gezwungen sah, militärisch gegen sie vorzugehen. In der Schlacht bei Nahrawān am 17. Juli 658 n. Chr. wurden sie vernichtend geschlagen. Danach zog sich ʿAlī nach Kūfa zurück, wo er von einem der Khāriǧiten-Rebellen, ʿAbd-ar-Raḥmān Ibn-Mulǧam am 24. Januar 661 n. Chr. ermordet wurde. Nach seinem Tode wurde sein Sohn al-Ḥasan von den Irakern als rechtmäßiger Nachfolger des Kalifen anerkannt. Um ein Blutvergießen zu vermeiden, verzichtete er jedoch zugunsten Muʿāwiyas, der daraufhin zum Kalifen ernannt wurde. Der Streit zwischen ʿAlī und Muʿāwiya geht tief in die Geschichte vor dem Islam zurück, nämlich auf den Streit zwischen den beiden Häusern Sufyān und Hāšim. Für eine kurze Darstellung der Person ʿAlīs aus sunnītischer und schiʿītischer Sicht s. Cl. Huart, »ʿAli ʾbn-Abī-Ṭālib«, in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 35ff. Ob man nun Schiʿīt oder Sunnīt ist, man kann die Geschichte dieses Kalifen, Verwandten und Gefährten des Propheten Muḥammads kaum lesen, ohne eine gewisse Trauer über die List und Tücke zu empfinden, die die Omayyādenpartei gegen ihn an den Tag legte, und dies trotz der Anerkennung der großartigen Leistungen der Umayyāden-Kalifen im Mittelalter. Es kann sein, daß die im Text zitierte Aussage von ʿAlī zu den schriftlich überlieferten Sprüchen gehört, die nicht leicht zu finden sind, oder zu den mündlichen, deren Quelle in diesem Fall *Gh* selbst ist.

[98] M abweichend: »ultimate aims of our teachings« (S. 79), F simplifizierend: »such depths« (S. 37).

[99] F, W und M fügen hinzu »philosophers« (F, S. 38, W, S. 41 und M, S. 79). Aus dem Text geht jedoch nicht hervor, daß mit dem Begriff der »Alten« oder »Früheren« unbedingt die Philosophen gemeint sind. Auch J übersetzt einfach: »Anciens« (S. 82).

[100] »die lauteren Brüder, s. Anm. 69.

[101] Nach A: »er darf sich niemals vor der Arbeit scheuen, auch wenn er sie in der Schröpferei eines Schröpfers findet«;ich habe mich entschlossen, den anderen Ausgaben zu folgen. Die Unterscheidung, die *Gh* in diesem Absatz vollzieht, verdeutlicht, wie schwierig die Aufgabe eines Gelehrten nach seinem Anspruch ist. Allein die Suche nach der Wahrheit soll sein Leitfaden sein, und nicht die äußeren Umstände.

[102] F läßt dieses Kapitel völlig aus und geht gleich auf den Sufismus über (vgl. S. 40).

[103] Dieses Buch heißt auf arabisch: Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya (›Die Bloßstellung der Bāṭiniten‹). *Gh* setzt sich hier ausführlich mit dieser Sekte auseinander, und zwar zu einem Zeitpunkt, als sie im islamischen Kalifat bereits zu einem Machtfaktor geworden war und die Anhänger der ismaʿīlītischen Richtung in verschiedene Länder, besonders nach Ägypten entsandt hatte, um den fāṭimīdischen Kalifen al-Mustanṣir bi-'llāh gegen den ʿabāssidischen Kalifen Abū-'l-ʿAbbās Aḥmad Ibn-al-Muqtadī bi-'llāh (geb. 470 n. H./1077 n. Chr.) zu unterstützen. Die Selǧūken hatten sie bekämpft, nachdem sie zu einer Bedrohung geworden waren, und zwar besonders in Iṣfahān (im heutigen Iran). *Ghs* Schrift beinhaltet also eine sowohl religiöse als auch politische Auseinandersetzung mit dieser Sekte in ausführlicher Form (vgl. Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya, hrsg. von ʿAbd-ar-Raḥmān Badawī, Kuwait 1964). Das Werk wurde von Ignaz Goldziher unter dem Titel ›Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinīya-Sekte‹ ins Deutsche übersetzt, Leiden: E. J. Brill 1916. Auch in der hier übersetzten Schrift wendet sich *Gh* in einem besonderen Kapitel gegen die Bāṭiniten (vgl. A 34 ff.).

[104] Die Kritiker, auf die *Gh* hier verweist, sind nicht bekannt.

[105] Abū-ʿAbd-Allāh Aḥmad Ibn-Muḥammad Ibn-Ḥanbal aš-Šaibānī aḏ-Ḏuhalī war einer der größten und bedeutendsten Traditionalisten und Begründer der nach ihm benannten juristischen Schule. Er wurde im Rabīʿ I im Jahre 164 n. H./ November 780 n. Chr. in Baġdād geboren und studierte die islamische Überlieferung bei den bedeutenden Lehrern seiner Zeit, darunter aš-Šāfiʿī (s. Anm. 115). Anschließend reiste er nach Kūfa, Baṣra, Mekka, Medīna, Jemen und Syrien und kehrte später nach Baġdād zurück, wo er sich mit dem offenbarten Gesetz des Islam und den Überlieferungen, vor allem aber mit juristischen Gutachten und Überlieferungssammlungen beschäftigt, bis er selbst zu einer der Quellen auf beiden Gebieten wurde. Seine Sammlung erreichte die Zahl von 28000 bis 29000 Ḥadīṯe (Überlieferungen) (vgl. I. Goldziher, Aḥmad Ibn-Ḥanbal, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. 1, S. 199). Seine juristischen Gutachten füllten zwanzig Bände. Durch seine rigorose Haltung gegen die These der Muʿtaziliten und Ǧahmīya, daß der Koran zeitlich entstanden (maḫlūq) sei und seine nihilisitische Haltung gegenüber den göttlichen Eigenschaften ließen ihn zu einem Symbol für Standhaftigkeit und Beharrlichkeit werden. Die Herrscher seiner Zeit, vor allem der Kalif Abū-ʿAbd-Allāh al-Ma'mūn Ibn-Hārūn ar-Rašīd, vertraten die Ansicht, daß der Koran zeitlich entstanden sei, obwohl Gottes Rede in ihm enthalten ist, die mit den übrigen Eigenschaften Gottes als ewig betrachtet wird.

Der Koranübersetzer R. Paret geht zwar in seinem Artikel »Der Standpunkt al-Bāqillānīs in der Lehre vom Koran« (in: ders. (Hrsg.), Der Koran, Wege der Forschung Band CCCXXVI, Darmstadt 1975, S. 417–425) darauf ein, ohne jedoch eine geschichtliche Analyse zu geben. Da die Frage der zeitlichen Entstehung oder ewigen Existenz des Korans einen Kernpunkt im Leben dieses großen Traditionalisten darstellt, möchte ich etwas ausführlicher darauf eingehen. Aḥmad Ibn-Ḥanbal und mit ihm einige bedeutende Richter lehnten die Auffassung des Kalifen ab und beharrten auf ihrer Meinung, daß der Koran als Gottesrede ewig sei. Diese Haltung veranlaßte al-Ma'mūn, an seinen Vertrauten und Chef seiner Polizei in Baġdād, Isḥāq Ibn-Ibrāhīm im Jahre 218 n. H./833 n. Chr. zu schreiben, daß er die Richter und Traditionalisten in Bezug auf dieses Thema einzeln vor Zeugen prüfen solle, »weil einige unter ihnen keinen Unterschied zwischen Gott und seinem Geschöpf (dem Koran) machen und wegen ihrer schwachen Köpfe und mangelhaften Verstandes Gott und den Koran auf gleiche Stufe stellen, während Gott selbst im Koran sagt: ›Wir machten ihn (den Koran), als er offenbart wurde, zu einem arabischen Koran‹ (Sure 12, (P u. H) Vers 2). Was aber ›gemacht‹ werden kann, ist ›geschaffen‹« (zit. nach: Abū-Ǧaʿfar Ibn-Ǧarīr aṭ-Ṭabarī, Tārīḫ al-umam wa-'l-mulūk (Geschichte der Völker und Herrscher), arab., Kairo 1939, Bd. 7, S. 196). Aufgrund dieses Befehls ließ Isḥāq Ibn-Ibrāhīm die Richter zu sich kommen, las ihnen den Brief des Kalifen vor und stellte ihnen konkrete Fragen danach, ob der Koran ewig oder zeitlich entstanden sei. Unter diesen Richtern und Traditionalisten war auch Aḥmad Ibn-Ḥanbal. Wer unter ihnen der Auffassung des Kalifen war und die zeitliche Entstehung des Korans ausdrücklich bejahte, wurde in seinem Amt bestätigt. Wer jedoch die ewige Existenz des Korans behauptete, sollte entweder enthauptet oder eingekerkert werden.

Nach der Ansicht des Kalifen verstieß die Behauptung, daß der Koran ewig sei, gegen den strengen Monotheismus des Islam, denn es gäbe dann mehr als ein Ewiges. Den Traditionalisten und Richtern aber erschien eine solche Fragestellung möglicherweise absurd, denn sowohl der Koran als Gottes Rede als auch die anderen Gotteseigenschaften galten ihnen als ewig, woran die Menschen glauben sollten, ohne Näheres darüber erfahren zu können. Dies sagte Ibn-Ḥanbal jedenfalls in seiner Befragung aus. »Isḥāq Ibn-Ibrāhīm fragte ihn: ›Was sagst du über den Koran?‹ Aḥmad erwiderte: ›Er ist Gotteswort.‹ Isḥāq fragte: ›Was sagst du darüber, ist er zeitlich entstanden (wörtlich: geschaffen)?‹ Aḥmad antwortete: ›Er ist Gotteswort, und ich füge nichts weiter hinzu.‹ Dann fragte Ibn-Isḥāq nach seiner Ansicht über die Gotteseigenschaften wie ›allhörend‹, ›allwissend‹ usw. Aḥmad erwiderte: ›Er ist keinem seiner Geschöpfe ähnlich.‹ Jemand (einer der Zeugen) erwi-

derte: ›Gott möge dich rechtleiten. Er selbst sagt, Er höre durch ein Ohr, sähe durch ein Auge usw.!‹ Isḥāq Ibn-Ibrāhīm fragte Ibn-Ḥanbal daraufhin weiter: ›Was bedeutet allhörend, allsehend usw.?‹ Aḥmad erwiderte: ›Er ist, wie Er sich selbst beschrieben hat!‹ Der andere beharrte auf seiner Frage und Aḥmad erwiderte, er wisse es nicht.« Prüft man die Briefe des Kalifen al-Ma'mūn, die aṭ-Ṭabarī zitiert (a.a.O., S. 201), so gelangt man zu der Ansicht, daß der Kalif aus dem Thema der Entstehung des Korans einen Prüfstein für die Staatstreue machte, wobei die Hintergründe politischer Natur sein können. Personen wie die Richter, welche mit einem der höchsten Ämter des islamischen Kalifats bekleidet waren, und die Traditionalisten, welche die öffentliche Meinung stark beeinflußten, waren besonders unter Druck geraten, insofern sie dem rechtmäßigen Kalifen und Fürsten der Gläubigen Vertrauen nicht nur in jeder religiösen Frage, sondern auch in staatlichen Angelegenheiten schenken sollten. Diese Auffassung wird durch die Briefe bestätigt, die der Kalif selbst an Isḥāq Ibn-Ibrāhīm geschrieben hat, aber auch durch die Biographien, die der islamische Historiker al-Ḫaṭīb al-Baġdādī über diese Personen verfaßte. Auf die Befragung bestimmter Personen legte der Kalif besonderen Wert; mit der Hinrichtung bedrohte er Ibrāhīm al-Mahdī und den Richter Bišr Ibn-al-Walīd, falls sie anders dächten als er. Wie al-Ḫaṭīb al-Baġdādī berichtet, war Ibrāhīm Ibn-Muḥammad al-Mahdī, der Onkel des Kalifen, derjenige, der das Kalifat mehrmals für sich beanspruchte und mehrere Aufstände gegen al-Maʿmūn unternahm (s. Abū-Bakr Aḥmad Ibn-ʿAlī ʾl-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Tārīḫ Baġdād (Die Geschichte Baġdāds), hrsg. von Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, arab., Kairo 1931, Bd. 6, S. 183ff.). Bišr Ibn-al-Walīd, ein Anhänger der ḥanafitischen Rechtsschule (zu Abū-Ḥanīfa s. Anm. 114) war ein großer Richter und unbeugsam in seinen Urteilen auch dann, wenn es sich um die Interessen des Kalifen in der Ernennung von Personen in ihren Ämtern handelte (vgl. ebd. Bd. 7, S. 80ff. und aṭ-Ṭabarī, a.a.O., S. 203).

Die Ansicht, daß dieses Thema eher politischer als theologischer Natur war, wird durch das Verhalten des Kalifen al-Wāṯiq (833–849 n. Chr.) gegenüber Aḥmad Ibn-Naṣr und seinen Anhängern aus dem selben ʿabbasīdischen Herrscherhause wie etwa Mālik Ibn-al-Haiṯam bestätigt. Aḥmad Ibn-Naṣr, dessen Großvater ein Haupt der ʿAbbasīden gewesen war, war einer der großen Traditionalisten und Kenner des Korans und der Überlieferungen. Schon zur Zeit al-Ma'mūns hat er den Einwohnern Baġdāds versprochen, ›das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten‹ (also, sich für das allgemeine Wohl im Staate einzusetzen). In der Zeit al-Wāṯiqs scharten sich um ihn die Menschen, die ähnlich dachten. Sie wollten den Kalifen absetzen und Baġdād unter ihre Herrschaft bringen. Jedoch wurde das Zeichen zum Aufstand zu früh gegeben, so daß die Verschwörung erkannt wurde. Der Polizeichef nahm Aḥmad Ibn-Naṣr und eine Gruppe seiner Anhänger fest und ließ sie zu dem Kalifen führen. »Als Aḥmad Ibn-Naṣr dem Kalifen al-Wāṯiq vorgeführt wurde, sagte dieser zu ihm: ›Lassen wir das beiseite, wofür du festgenommen worden bist. Was sagst du über den Koran?‹ Aḥmad Ibn-Naṣr erwiderte: ›Er ist Gotteswort.‹ Der Kalif erwiderte: ›Ist er geschaffen?‹ Jener beharrte auf seiner Antwort. Der Kalif stellte die Frage: ›Siehst du deinen Herrn am Jüngsten Tag?‹ Aḥmad erwiderte: ›So ist die Überlieferung.‹ Der Kalif sagte: ›Wehe dir. Er wird gesehen, wie man die begrenzten Körper sieht? Von einem Orte erfaßt im Sehfeld des Beobachters?! Ich (der Kalif) glaube nicht an einen Gott, dessen Eigenschaft so ist. Was sagt ihr (Berater und Richter) über ihn?‹ Einige der Richter und Berater erklärten, Aḥmad habe sein Leben verwirkt, andere hielten ihn für einen Verrückten, den man wegen seines hohen Alters nicht mit einer Strafe zu verfolgen brauche. Der Kalif aber erklärte ihn für einen Anthropomorphisten und Ungläubigen, durch dessen Enthauptung man Gott näher käme. Mit den Worten: ›Wenn ich zu ihm vortrete, darf niemand mit mir zu ihm vortreten, denn ich nehme meine Schritte zu diesem Abergläubigen, der einen solchen Herrn anbetet, den wir weder anbeten noch mit jenen Eigenschaften kennen, die er beschrieben hat, als eine fromme Tat vor Gott‹ vollzog er selbst im Jahre 231 n. H./845 n. Chr. dessen Hinrichtung durch das Schwert« (s. al-Ḫaṭīb al-Bagdādī, a.a.O., Bd. 5, S. 176ff.; s. auch aṭ-Ṭabarī, a.a.O., S. 329).

Auf diese Weise suchten ʿabbasīdische Herrscher wie al-Maʾmūm, al-Muʿtaṣim und al-Wāṯiq, religiöse Gründe als Rechtfertigung für die Zerschlagung jedes Aufruhrs anzuführen, auch wenn er aus ihren eigenen Reihen kommen mochte. Besondere ideologische und materielle Unterstützung sogar aus eigenen Mitteln bekamen sie dabei von Aḥmad Ibn-Duʿād (gest. 240 n. H./854 n. Chr.), der als oberster Richter unter den beiden Kalifen al-Muʿtaṣim und al-Wāṯiq die Frage nach der Erschaffenheit des Korans zum Prüfstein der Staatstreue erhob und als eine Säule des ʿabbasīdischen Kalifats bezeichnet werden kann (s. ebd., Bd. 4, S. 141–156).

Auch kulturelle Umstände könnten der Anlaß für eine solche Auseinandersetzung gewesen sein, in deren Mittelpunkt das heilige Buch des Islam stand. Bekanntlich pflegten al-Ma'mūn und sein Vater Hārūn ar-Rašīd gute Beziehungen zu den europäischen Herrschern. In ihrer Zeit wurden die wichtigsten Werke fremder Kulturen zum ersten Male in die arabische Sprache übersetzt, darunter besonders die Werke Platons und Aristoteles. So entwickelte sich die Reflexion über den eigenen Glauben, ein Prozeß, der vielleicht unvermeidlich war. So standen die Rationalisten, deren Vorreiter die Ǧahmīya und die Muʿtaziliten

waren (s. Anm. 90) und die die Unterstützung der Herrscher im islamischen Kalifat genossen, und die Traditionalisten und Juristen, an deren Spitze Aḥmad Ibn-Ḥanbal stand, einander gegenüber. Sicherlich ist es ein dunkles Kapitel in der Geschichte dieser aufgeschlossenen und kulturbewußten Herrscher, daß die Auseinandersetzung ein solches Ausmaß an Verhaftungen und Hinrichtungen annahm. Vielleicht erklärt diese Haltung der ständige Aufruhr gegen sie, und sie schienen zu glauben, durch eine extrem monotheistische Haltung in bezug auf die beiden wichtigen Themen ›Entstehung des Koran‹ und ›Eigenschaften Gottes‹ die Traditionalisten und ihre Anhänger überholen zu können und sich damit bei der Bevölkerung Treue, Ordnung und Ruhe zu verschaffen. Aḥmad Ibn-Ḥanbal wurde wegen seiner wiederholten Überzeugung von der ewigen Existenz des Korans erniedrigt, von Isḥāq Ibn-Ibrāhīm in Eisen gekettet und von Baġdād zu dem Kalifen al-Ma'mūn nach Ṭarsūs geschickt; der Kalif starb jedoch, bevor er dort eintraf. Von seinem Nachfolger al-Muʿtaṣim wurde er ausgepeitscht und für 18 Monate in den Kerker geworfen. Erst zur Zeit des Kalifen al-Mutawakkil (842–861 n. Chr.) wurde der große islamische Traditionalist rehabilitiert. Daß ihm die Hinrichtung erspart blieb, erklärt sich vielleicht daraus, daß er politisch nicht aktiv genug war, um für das Kalifat eine unmittelbare Bedrohung darzustellen. Er war ein Einzelkämpfer und hatte keine Anhänger um sich versammelt (s. al-Baġdādī, a.a.O., Bd. 4, S. 418).

Als sein Lehrer und Gefährte aš-Šāfiʿī von Baġdād nach Kairo übersiedelte, sagte er: »Ich verließ in Baġdād keinen Frömmeren und Gelehrteren als Aḥmad Ibn-Ḥanbal« (s. Auszug aus seiner Biographie, in: Aḥmad Ibn-Ḥanbal, al-Musnad (Die Sammlung muhammedanischer Überlieferungen), arab., Beirut o. J., Bd. 1, S. 4). In diesem Auszug werden ferner einige von seinen Lebensgewohnheiten erwähnt, die seine Frömmigkeit und Enthaltsamkeit bestätigen. Er ernährte sich zeitweise nur von Linsensuppe und trockenem Brot mit Salz und Essig. Selten wurde er mit Menschen zusammen gesehen, es sei denn in der Moschee, bei einem Begräbnis, beim Besuch eines Kranken oder beim Pilgern. Aḥmad Ibn-Ḥanbal starb in Baġdād am 12. Rabīʿ I im Jahre 241 n. H./31. Juli 855 n. Chr.).

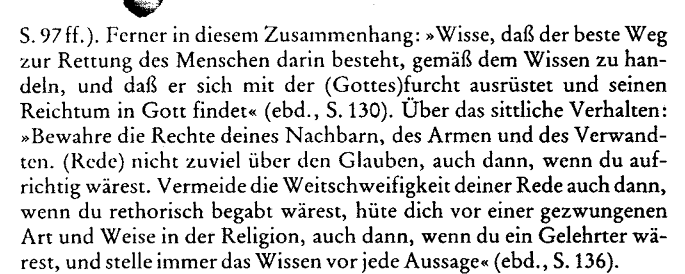
Die ḥanbalitische Rechtsschule verbreitete sich besonders im 14. Jahrhundert in vielen islamischen Ländern. Ibn-Taimīya (661–728 n. H./1263–1328 n. Chr.) war einer der Hauptvertreter dieser Richtung, welche ihr Ziel darin sieht, den Koran und die Sunna gegen die Dominanz der rationalen Interpretation zu bewahren (s. I. Goldziher, Aḥmad Ibn-Ḥanbal, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. I, S. 200 und ders., in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 23 ff.). Die Lehren Ibn-Ḥanbals wurden weiter bis in die neue Zeit von zahlreichen Anhängern mit Bewunderung, aber auch nicht frei von Mißbrauch übernommen. Bemerkenswertester Vertreter dieser Richtung in Ägypten war Scheich Muḥ. Rašīd Riḍā (1865–1935 n. Chr.), ein libanesischer Gelehrter, der in Kairo lebte (s. Abū-ʿAbd-Allāh al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī: ar-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh (Die Bewahrung der Gottesrechte), hrsg. von ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmūd und Ṭāha ʿAbd-al-Bāqī Surūr, arab., Kairo/Baġdād o. J., Einleitung der Herausgeber, S. 8). Auch die Wahhābīten in Saudī-Arabien wollen ihre politisch gefärbten Lehren von Aḥmad Ibn-Ḥanbal ableiten (s. G. E. v. Grunebaum (Hrsg.), Der Islam Bd. II, Fischer Weltgeschichte Bd. 15, Frankfurt/Main: Fischer 1971, S. 353). Auch Fanatismus wurde den Anhängern Aḥmad Ibn-Ḥanbals vorgeworfen. Eine Lektüre seines Buches ar-Radd ʿala 'z-zanādiqa (Die Antwort auf die Herätiker, hrsg. von Muḥammad Fihr Šaqfa, Ḥamā 1967) aber beweist über ihn selbst das Gegenteil.

[106] Abū-ʿAbd-Allāh al-Ḥāriṯ Ibn-Asad al-ʿAnzī mit dem Beinamen al-Muḥāsibī, d. h. ›derjenige der ständig sein eigenes Gewissen erforscht und sich selbst prüft‹. Geboren wurde der große islamische Mystiker in Baṣra, wahrscheinlich im Jahre 165 n. H./781 n. Chr. Er starb in Baġdād im Jahre 243 n. H./857 n. Chr. Nach al-Qušairī wurde er zu den fünf Leuten gezählt, die das Wissen (durch die Vernunft) und die Erfahrung der Wahrheit (durch das Herz) besitzen. Es sind außer ihm al-Ǧuneid Ibn-Muḥammad, Abū-Muḥammad Ruwaim, Abu-'l-ʿAbbās Ibn-ʿAṭā' und ʿAmr Ibn-ʿUṯmān (s. Abu-'l-Qāsim ʿAbd-al-Karīm Ibn-Hawāsin al-Qušairī, ar-Risāla 'l-Qušairīya, arab. Kairo 1330 n. H./1911 n. Chr., S. 12). Die Synthese von Wahrheit und Wissen war das höchste Ziel, das al-Muḥāsibī zu erreichen trachtete, wie dies besonders aus seinem Buch »ar-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh« (Die Bewahrung der Gottesrechte) hervorgeht. Ethik, Religionsphilosophie und Mystik vereinigen sich in diesem Werk in beachtenswerter Weise (s. dazu C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, 1. Supplementband, a.a.O., S. 352). Seine Analyse der Frömmigkeit, in deren Zentrum die Gewissensforschung steht, bestätigt diese Meinung. »Gott hat seine Diener dadurch erzogen, daß sie in der Suche nach Ihm den Willen und die Entschlossenheit vor den Verstand stellen. Dann sollen sie ihm zuhören bei der Vergegenwärtigung des Verstandes, wobei sie ihr Inneres dazu (aufschließen), Ihn zu verstehen. Dann sollen sie demgemäß handeln« (ar-Riʿāya, hrsg. von ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmūd und Ṭāha ʿAbd-al-Bāqī Surūr, arab., Kairo o. J., S. 21). »Das Wesen der Frömmigkeit (wörtlich: ihre Wahrheit, ḥaqīqa) liegt im Gewissen (ḍamīr): durch die Verrichtung der (religiösen) Gebote und der freiwilligen Werke mit Aufrichtigkeit, durch Jammer (über die eigenen Sünden und das menschliche Ende), Trauer, Gebete, Fasten und durch alle Handlungen, zu deren Erfüllung Gott die Men-

schen aufgerufen hat, ...« (ebd., S. 31). »Der Gehorsam gegenüber Gott ist der Weg zur Rettung, das Wissen (auch die Erkenntnis) ist der Wegweiser dazu. Die Grundlage des Gehorsams ist die Gottesfurcht, und die Grundlage der Gottesfurcht ist die Frömmigkeit, deren Grundlage die Selbstprüfung (die Erforschung des Gewissens, arab. muḥāsabat an-nafs ist, die wiederum auf der Furcht und der Hoffnung beruht« (ebd., S. 35). Diesen Ansatz zieht al-Muḥāsibī besonders in seinem Werk durch.

Die Hochschätzung des islamischen Mystikers für die Vernunft können wir der folgenden Bestimmung entnehmen: »Für jede Sache gibt es ein Wesen. Das Wesen des Menschen ist die Vernunft, und das Wesen der Vernunft ist der Erfolg (den Gott ihr verleiht)« (zit. nach al-Baġdādī, Tārīḫ Baġdād, a.a.O., Bd. 8, S. 213). Die Askese beherrscht sein Gesamtwerk, das von as-Subkī mit zweihundert Schriften angegeben wurde, von denen die meisten die Askese im Besonderen und die Mystik im Allgemeinen behandelt (s. Tāǧ-ad-Dīn as-Subkī, Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya ʾl-kubrā (Die großen Klassen der Šafiʿīten), Beirut [2]1324 n. H./1906 n. Chr., Bd. 2, S. 37); über al-Muḥāsibīs Werke und die Möglichkeit einer Chronologie s. Josef van Ess, Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften, Bonn 1961, S. 11 ff.) und ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmoud, al-Moḥāsibī, un Mystique musulman religieux et moraliste, Thèse de l'Université, Paris 1940, Tome VII, S. 42 ff.). Aus der Fülle dieser Schriften und Sprüche über das Thema der Askese ist das Zitat wichtig, das al-Baġdādī in seiner Biographie erwähnte: »Das Abstandnehmen von dem Diesseits, während man noch daran hängt, ist die Eigenschaft der Askese; das Abstandnehmen von dem Diesseits, während man es vergißt, ist aber die Eigenschaft der Gotteskenner« (zit. nach: al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, a.a.O., Bd. 8, S. 213).

Ein weiterer Blick in eins seiner Werke vermittelt uns die Grundlage seiner Ethik und Mystik, die praktische Verhaltensregeln für den Menschen sowohl als Individuum als auch als soziales Wesen umfaßt. Al-Muḥāsibī schreibt: »Halte fest an der Höflichkeit, trenne dich von der Neigung und dem Zorn, bleibe immer wach (im Hinblick auf das Jenseits). Wähle dir die Milde zu (deiner) Partei, die Bedächtigkeit zu (deinem) Gefährten, die Sicherheit zu (deiner) Höhle, die freie Zeit zu einem Gewinn, das Diesseits zu einem Reittier und das Jenseits zu einer Behausung« (Risālat al-Mustaršidīn (Die Botschaft an die Ratsuchenden), hrsg. von ʿAbd-al-Fattāḥ Abū-Gudda, arab., Aleppo 1974, S. 78/80). Ferner schreibt al-Muḥāsibī über die Vernunft und das Wissen: »Kein Schmuck ist für den Menschen besser als die Vernunft und kein Kleid schöner als das Wissen. Denn nur durch die Vernunft kann Gott erkannt werden, und nur durch das Wissen wird Ihm gehorcht (ebd.,



S. 97 ff.). Ferner in diesem Zusammenhang: »Wisse, daß der beste Weg zur Rettung des Menschen darin besteht, gemäß dem Wissen zu handeln, und daß er sich mit der (Gottes)furcht ausrüstet und seinen Reichtum in Gott findet« (ebd., S. 130). Über das sittliche Verhalten: »Bewahre die Rechte deines Nachbarn, des Armen und des Verwandten. (Rede) nicht zuviel über den Glauben, auch dann, wenn du aufrichtig wärest. Vermeide die Weitschweifigkeit deiner Rede auch dann, wenn du rethorisch begabt wärest, hüte dich vor einer gezwungenen Art und Weise in der Religion, auch dann, wenn du ein Gelehrter wärest, und stelle immer das Wissen vor jede Aussage« (ebd., S. 136).

Al-Muḥāsibī, der in einer goldenen Zeit der islamisch-arabischen Kultur lebte, schöpfte sein Wissen aus dem Koran und der Sunna, die er nebst seiner rationalen Ethik ständig erwähnte. Er vereinigte durch seine Ausbildung die Rationalität der islamischen Scholastiker, besonders der Muʿtazilīten (worauf *Gh* hier hinweist), die er später bekämpfte, die Rechtswissenschaft nach der šafiʿītischen Lehrmeinung und die islamische Mystik in einem hervorragenden Stil der arabischen Sprache. Leider ist bisher dem arabischen und europäischen Leser nur ein Bruchteil seiner Schriften bekannt. Ein bedeutender Schüler al-Muḥāsibīs war der große islamische Mystiker al-Ǧuneid (s. Anm. 142).

Die Bedeutung al-Muḥāsibīs für *Gh* können wir der vorliegenden Schrift entnehmen (vgl. A 43). Besonders das Werk »ar-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh« (Die Bewahrung der Gottesrechte) übte einen großen Einfluß auf *Gh* aus. Muḥammad Ẓāhir al-Kauṯarī, einer der großen Kenner der islamischen Kultur heute, beschreibt diesen Einfluß mit den Worten: »al-Ghazālī ist in seinem Buch ›Iḥyāʾ‹ (Die Widerbelebung der Religionswissenschaften) in den Kern des Werks al-Muḥāsibīs ›ar-Riʿāya‹ eingedrungen« (zit. nach al-Muḥāsibī, Risālat al-Mustaršidīn, a.a.O., S. 17 f.). Muḥāsibī, der große Gewissensforscher und Exerzist im Islam lebte in bewußter Armut und Zurückgezogenheit und mied – ausgenommen seinen Schüler al-Ǧuneid und einigen anderen – den Kontakt zu den Menschen. Religiöse Differenzen zwischen ihm und seinem Vater führten dazu, daß er keine einzige Münze von dessen großer Hinterlassenschaft berührte. Als er starb, fanden sich – wie al-Ḫaṭīb al-Baġdādī berichtet – nur vier Personen, die ihm das letzte Geleit gaben (s. al-Baġdādī, Tārīḫ Baġdād, a.a.O., Bd. 8, S. 216; zu seiner Biographie s. ferner L. Massignon, ›al-Muḥāsibī‹, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. III, S. 755 und ders., in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 541 f.).

[107] Nach C: »Man sollte sich dabei keine Mühe geben, ein Scheinargument von ihnen (zu erwähnen), wofür sie sich selbst nicht angestrengt haben.«

[108] M und W beziehen den Fanatismus auf die Baṭinīten, was auch

mit meinem Textverständnis übereinstimmt; er führte dazu, daß die Anhänger des Wahren die Diskussion über die Prämissen ihrer Reden mit ihnen länger als nötig ausdehnten. J hingegen übersetzt diese Stelle wie folgt: »Mais la passion de la vérité a conduit les défenseurs de la foi à discuter longuement avec ce groupe ...« (S. 87). Wenn man weiß, wie fanatisch sich diese Gruppe in der Geschichte des Islam verhalten hat, ist der Bezug des Fanatismus auf sie berechtigt.

[109] Nach B, C und D: »Dies käme von der Stärke ihrer (der Baṭinīten) Lehrmeinung und der Schwäche der Lehrmeinung ihrer Gegner. Sie begriffen nicht, daß dies auf der Schwäche derer beruht, die das Wahre unterstützen, den Weg dazu aber nicht kannten« – eine sinnvolle Ergänzung.

[110] Sure 5, Vers (P) 3 (H) 5.

[111] »selbständige Meinungsbildung« (iǧtihād) und »Ansicht« (ra'y). Iǧtihād von iǧtahada bezeichnet eine der vier Grundprinzipien des islamischen Rechts. Es bedeutet die selbständige Urteilsfindung in Fällen, über die kein definitiver Text aus dem Koran oder aus der Sunna vorliegt. *Gh* beschreibt die Bedeutung und die Bedingungen desjenigen, der sich mit einer solchen Aufgabe beschäftigt (al-Muǧtahid) in seiner Schrift über die Grundprinzipien (oder Quellen) des islamischen Rechts »al-Mustaṣfā«. Dabei bestimmt er iǧtihād als »das Sich-Anstrengen und die Ausschöpfung aller Möglichkeiten über irgendeine Handlung, um die Meinung des offenbarten Gesetzes darüber zu erfahren. Dies soll in der Weise geschehen, daß man nicht mehr die Fähigkeit besitzt, sich weiterhin anzustrengen« (Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustaṣfā min ʿilm uṣūl al-fiqh, a.a.O., Bd. II, S. 350). Zwei Bedingungen setzt *Gh* in demjenigen voraus, der eine solche Aufgabe zu bewältigen hat: 1. umfassendes Wissen über das offenbarte Gesetz, Spontaneität und Offenheit für Anregungen durch die Reflexion und die Einordnung seiner Themen je nach dem Grade ihrer Wichtigkeit, 2. Aufrichtigkeit und Vermeidung dessen, was diese Aufrichtigkeit und Rechtschaffenheit verletzen könnte. Allerdings ist diese zweite Bedingung für die Aufnahme seines richterlichen Gutachtens, nicht aber für die Anstrengung selbst notwendig (s. ebd.). Nach der Beschäftigung mit dem Koran, der Sunna, des omnium consensus (iǧmāʿ) und der Methode der Vernunftargumentation soll er sich der Wissenschaft der Beweisführung und der Art der Beweise, ihrer Formen, Bedingungen und der arabischen Sprache widmen. Im Hinblick auf den Koran und die Sunna soll er mindestens fünfhundert Verse in der Weise kennen, daß er sie als Begründung für sein Urteil benutzen kann. Er soll sich ein Grundwissen über die Überlieferungen aneignen, die ihm bei seiner Tätigkeit helfen. *Gh* stellt weiterhin folgende Anforderungen an den Muǧtahid: Er soll an den Islam, an die Erschaffenheit der Welt durch einen Schöpfer, der Eigenschaften besitzt, die seine Vollkommenheit ausmachen, und an die Botschaft der Propheten glauben. Ein Jurist, der diese Bedingungen nicht erfüllt, kann nach *Ghs* Meinung nicht den Rang eines Muǧtahid erreichen (s. ebd.).

Iǧtihād setzt kein universales Wissen voraus, sondern kann sich auch auf einzelne Bereiche wie z. B. das Scheidungsrecht beziehen (vgl. ebd., S. 353). Daraus geht hervor, daß die Tätigkeit auf diesem Gebiet um so erfolgreicher sein kann, wenn mehrere Spezialisten in den verschiedenen Bereichen der Rechtswissenschaft wirken.

Die Methoden von al-Iǧtihād sind verschieden: Einige islamische Juristen bevorzugen den Analogieschluß al-qiyās und den Geist der Gesetzgebung als Grundlage ihrer Rechtsgutachten ›fatwa‹. Sie werden Leute der Meinung (ahl ar-ra'y) genannt. Andere stützen sich auf die prophetischen Überlieferungen (ahl al- ḥadīṯ). Andere wiederum bauen ihre Gutachten auf den Sitten und Gebräuchen auf, die zur Zeit des frühen Islam in Medīna bekannt waren, andere Fachleute auf den Meinungen der alten Gefährten des Propheten Muḥammad, bevor über Herrschaft und Kalifat gestritten wurde. Daraus und auf Grund der Verschiedenheit der Methode des einzelnen Wissenschaftlers auch in der Anwendung der Beweise in verschiedenen Fällen entstanden die islamischen Rechtsschulen, die von den berühmten Rechtsgelehrten (Muǧtahidūn) Abū-Ḥanīfa, aš-Šāfiʿī (s. Anm. 114 und 115), Mālik Ibn-Anas (90 oder 97–176 n. H./715–792 n. Chr.) und Aḥmad Ibn-Ḥanbal (s. Anm. 105) begründet wurden (s. Maḥmūd Šaltūt, al-Islam, a.a.O., S. 548). An der al-Azhar Universität in Kairo gibt es einen Ausschuß von Vertretern dieser Rechtslehrmeinungen, der für die Erteilung von Rechtsgutachten in Fragen des modernen Lebens der Muslime zuständig ist. Die Bildung eines solchen Ausschusses hat jedoch keine religiöse, sondern lediglich fachliche Autorität; s. zu diesem Thema ferner ʿAbd-al-Wahhāb Ḫallāf, Uṣūl al-fiqh (Quellen des islamischen Rechts), Kuwait [10]1972, S. 216 ff. und D. B. Macdonald, Idjtihād, in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 197 f. und ders., in: Enzyklopädie des Islam, Bd. II, S. 477 f.

[112] »Muʿāḏ Ibn-Ǧabal« (20 v. H. – 18 n. H./603–639 n. Chr.), einer der sechs, die den Koran zur Zeit des Propheten Muḥammads gesammelt haben, Kampfgefährte des Propheten und sein Gesandter und Richter im Jemen. Er starb zur Zeit des Kalifen ʿUmars, der über seine Bedeutung im Islam und besonders seine Tätigkeit im Jemen gesagt haben soll: »Ohne Muʿāḏ wäre ʿUmar verloren!« (s. Ḫair-ad-Dīn, az-Zarkalī, (Die Biographien), arab., Kairo [2]1959, Band 7, S. 166).

[113] Hinweis auf eine Überlieferung, deren wichtigster Teil lautet: »Wenn der Herrscher sich bei der eigenen Meinungsbildung anstrengt und dabei das richtige trifft, so bekommt er eine doppelte Belohnung«

(s. al-Buchārīs Sammlung, Kapitel »i'tiṣām« S. 21; s. auch Wensinck, Concordance, Bd. 1, S. 390).

[114] »Abū-Ḥanīfa« an-Nu'mān Ibn-Ṯābit Ibn-Zūṭā(80–150 n. H./ 699–767 n. Chr.), geboren in Baġdād, Begründer der nach ihm benannten juristischen Schule al-Ḥanafīya. Von aš-Šāfi'ī wurde überliefert, daß er seine Argumentationsfähigkeit sehr bewunderte: »Wer sich in die Rechtswissenschaft vertiefen will, soll bei Abū-Ḥanīfa in die Lehre gehen« (s. Abū-Isḥāq aš-Šīrāzī, Ṭabaqāt al-fuqahā' (›Die Klassen der Rechtsgelehrten‹), arab., Beirut 1970, S. 86). Von Abū-Ḥanīfa selbst wurde überliefert: »Ich bin im Jahre 80 n. H. geboren und pilgerte gern mit meinem Vater, als ich sechzehn Jahre alt war.« Dort habe er seine Neigung zur Rechtswissenschaft entdeckt (s. Abū-Ḥanīfa, al-Musnad, hrsg. von Ṣafwat as-Saqqā, arab., Aleppo 1962, S. 26).

Abū-Ḥanīfa ist für seine Frömmigkeit, Aufrichtigkeit und Tapferkeit gegenüber den umayādischen und 'abbāsīdischen Herrschern bekannt. Aus Ehrfurcht vor dem Richteramt und aus Angst vor Fehltritten bei der Ausübung eines solchen Amtes, lehnte er mehrere Male ab, mit diesem Amt bekleidet zu werden, das erste Mal in Kūfa zur Zeit des Kalifen Marwān II. Ibn-Hubaira, der Herrscher des Irak, befahl daraufhin im Namen des Kalifen, daß Abū-Ḥanīfa mit 110 Peitschenhieben bestraft werden sollte. Trotzdem beharrte Abū-Ḥanīfa auf seiner Ablehnung. Später weigerte er sich auch, das Amt des Richters von Baġdād zur Zeit des großen islamischen Kalifen und Begründers von Baġdād, Abū-Ǧa'far al-Manṣūr (754–775 n. Chr.) zu übernehmen. Al-Baġdādī berichtet zum letztgenannten Ereignis u. a. folgende Anekdote: Abū-Ḥanīfa wurde während der Erbauung der Stadt dem Kalifen selbst vorgeführt, und als der ihn fragte, ob er Richter von Baġdād werden wollte, lehnte er ab. Der Kalif schwor, daß er das Amt übernehmen werde. Abū-Ḥanīfa schwor daraufhin gegenüber dem Kalifen, daß er dieses Amt nicht übernehmen werde. Einer der Ratgeber des Kalifen wies Abū-Ḥanīfa auf die Entschlossenheit des Kalifen hin. Der Kalif aber befahl Abū-Ḥanīfas Inhaftierung. Eines Tages ließ er ihn später wieder zu sich kommen und fragte ihn: »Du hast kein Interesse, mit uns zusammen zu arbeiten?« Abū-Ḥanīfa erwiderte: »Ich bin nicht fähig, dieses Amt zu übernehmen.« Der Kalif aber erwiderte: »Du lügst«, und bot ihm zum wiederholten Male das Amt des Richters an. Abū-Ḥanīfa antwortete: »Der Kalif hat mich eben als Lügner beurteilt, und deshalb bin ich nicht in der Lage, dieses Amt zu übernehmen. Wenn ich in der Tat ein Lügner bin, so darf ich dieses Amt nicht übernehmen, und wenn ich aufrichtig bin, so habe ich eben dem Kalifen mitgeteilt, daß ich für das Amt untauglich bin!« (s. al-Baġdādī, a.a.O., Bd. XIII, S. 324ff.). Nach einer anderen Überlieferung wird erwähnt, daß der Vorschlag des Kalifen, Abū-Ḥanīfa das Richteramt zu verleihen, als Prüfstein für dessen Loyalität gegenüber dem Kalifat gedacht war, da der Kalif spürte, daß Abū-Ḥanīfa zu der Meinung neigte, bei der Besetzung des Herrscheramtes die Nachkommen 'Alīs zu bevorzugen. Er wurde danach gefragt, ob er ein richterliches Gutachten dafür erteilen würde, die Aufständischen in Mousel, die sich für Ibrāhīm Ibn-'Abd-Allāh Ibn-al-Ḥasan, einen Nachkommen 'Alīs, stark machten, zu liquidieren. Abū-Ḥanīfa lehnte dies mit der Begründung ab, daß es dafür keine religiöse Legitimation gäbe.

Nach einer Überlieferung starb dieser große islamische Jurist im Gefängnis, nach einer anderen wurde er von al-Manṣūr durch Gift getötet. Sein Grab ist bis heute in Baġdād zu besuchen (s. Abū-Ḥanīfa, al-'Ālim wa-'l-muta'allim (Der Lehrer und der Schüler), hrsg. von Muḥammad Rawaš Qal'ahǧī und 'Abd-al-Wahhāb al-Hindī an-Nadawī, Aleppo 1972, Einleitung der Herausgeber, S. 17ff.; zu der Biographie Abū-Ḥanīfas s. ferner Ṭaqiyy-ad-Dīn al-Ġazzī, aṭ-Ṭabaqāt as-sanīya fī tarāǧim al-ḥanafīya (Die Klassen der Ḥanafīten), hrsg. von 'Abd-al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Kairo 1970, S. 86ff.).

Entgegen der Ansicht von Th. W. Juynboll möchte ich als Ḥanafīt die Meinung unterstützen, daß die Ḥanafīten in ihren Rechtsgutachten mehr von selbständigen und rationalen Begründungen und dem Analogieschluß Gebrauch machen als andere Rechtsschulen. Dies wird besonders deutlich in den Bereichen, die man heute Zivil- und Strafrecht nennt (vgl. Th. W. Juynboll, »Abū-Ḥanīfa«, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. 1, S. 96f.).

[115] »Aš-Šāfi'ī« Abū-'Abd-Allāh Muḥammad Ibn-Idrīs geboren in Ġazza 150 n. H./767 n. Chr. gestorben in al-Fusṭāṭ (Alt-Kairo) 204 n. H./820 n. Chr., Begründer der nach ihm benannten Rechtsschule und einer der Nachkommen des Propheten Muḥammad. Sein Sohn Abū-'Uṯmān erzählte: »Mein Vater starb 58jährig. Er sagte: ›Ich bin zu Ibn-Mālik gekommen, nachdem ich (sein Buch) »Die Grundlagen der Rechtswissenschaft« auswendig gelernt hatte. Er sagte mir: ›Bringe jemanden, der für dich liest.‹ Ich antwortete: ›Ich selbst‹, und begann, vor ihm das Buch zu rezitieren. Er sagte dann: ›Wenn irgendjemand Erfolg haben wird, dann dieser Junge.‹« Mit 15 Jahren begann aš-Šāfi'ī bereits damit, Rechtsgutachten zu erteilen (s. aš-Šīrāzī, a.a.O., S. 71–73). Sein Hauptwerk (»al-Umm«), welches eine Sammlung seiner Schriften enthält, ist bis heute eine wichtige Quelle des šāfi'ītischen Rechts. Über die Bedeutung dieser Rechtsschule und ihre Beziehung zu andern Schulen s. Heffening, »Al-Shāfi'ī, in: Enzyklopädie des Islam, Bd. IV, S. 271ff.

[116] »Genauso verhält es sich mit den juristischen Lehrmeinungen«. Dieser Satz fehlt bei J (S. 89). W und M unterscheiden sich bei ihren Übersetzungen. W: »Exactly the same happens in deciding between re-

ligious systems (*sc.* and so the principle of ›authoritative instructions‹ is admitted to be inadequate)« (S. 48). M: »The same is true regarding the various Schools« (S. 85, s. auch Ms Anm. 134, S. 131). Nach meinem Verständnis liegt M näher am Text.

117 Diese Überlieferung findet sich weder in den großen Sammlungen nach Wensinck noch bei Ibn-Fourak, al-Harawī und Ibn-Qayyim al-Ǧausīya. Für diese und ähnliche Überlieferungen kann *Gh* selbst als Quelle gelten. Ein Urteil durch selbständige Meinungsbildung in Fragen, über die kein Text überliefert worden ist, stellt im islamischen Recht ein großes Problem dar. *Gh* bejaht die selbständige Urteilsfindung in solchen Fällen. Als Begründung dient ihm das Verhalten der Gefährten Muḥammads: Sie haben Abū-Bakr für den geeigneten Herrscher gehalten und ihn zum ersten Kalifen gewählt, obwohl dazu kein Text vorhanden war (s. Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, al-Mustasfā min ʿilm al-uṣūl (Ausgewählte Themen aus den Quellen des islamischen Rechts), arab. Kairo 1324 n. H., Bd. 2, S. 241 ff.).

118 Über die Irrtümer der Propheten herrschen unter den islamischen Wissenschaftlern verschiedene Meinungen in der Frage, ob dies trotz ihrer Unfehlbarkeit geschehen kann und, wenn ja, in welchen Zusammenhängen. Übereinstimmung herrscht darüber, daß die Propheten in ihrer Behauptung der Prophetie und der Mitteilung der Botschaft Gottes an die Menschen unfehlbar sind, wenn dies durch Wunder belegt wird. Denn wenn sie in dieser Hauptsache lügen dürften, so führe dies zu der Ungültigkeit ihrer These, was einen Widerspruch in sich bedeuten würde. Ob die Propheten aus Vergeßlichkeit lügen oder sich irren können, ist umstritten. Denn die Hauptsache, nämlich die Prophetie, ist einmal durch Wunder in einem Zustand bewiesen worden, in dem der Prophet sich in voller Wachsamkeit befand. Was darüberhinaus an Irrtümern und Lügen durch Vergeßlichkeit entstehen könnte, hat mit der Glaubwürdigkeit des Propheten, die einmal bewiesen worden ist, nichts mehr zu tun (s. ʿAḍud-ad-Dīn al-Īǧī, gest. 756 n. H./1355 n. Chr.: al-Mawāqif (Stationen oder Standpunkte), mit dem Kommentar von al-Ǧurǧānī hrsg. von Muḥammad Bīṣār, arab. Kairo 1955, S. 133 ff.). In der modernen Literatur wird der Standpunkt bekräftigt, daß die Propheten in der Sache unfehlbar sind, die sie von Gott den Menschen übermitteln, sich in den übrigen Fragen aber, die sich auf Meinungen und Handlungen persönlicher Art beziehen, irren können (vgl. Maḥmūd Šaltūt, al-Islam, a. a. O., S. 38 f.).

119 »Das richtige Maß« (al-Qisṭās al-mustaqīm) ist eine der späteren Schriften *Ghs*, in der er sich mit einem Ismaʿīlīten (Baṭinīten) auseinandersetzt. *Gh* hat den Titel aus dem koranischen Vers: »Gebt rechtes Maß und vermindert es nicht und wäget mit richtiger Waage« (Sure 26, Vers (P u. H) 181 f.) übernommen. Brockelmann (Geschichte der arabischen Literatur, erster Supplementband, a. a. O., S. 749 f.) und auch Hans Wehr (in seinem Arabischen Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart) transkribieren den arab. Titel mit al-Qusṭās. Diese Transkription scheint mir fraglich zu sein, insofern die überwiegende Mehrheit der Koranleser den Begriff als qisṭās ausspricht (s. an-Nasafī, Korankommentar, a. a. O., Bd. III, S. 194; s. ferner Ibn-Kaṯīr, Korankommentar, Bd. 3, S. 345 mit der Bemerkung, daß es sich um ein Lehnwort aus dem Lateinischen handele »mit der Bedeutung ›Gerechtigkeit‹«.

120 M vermutet, daß *Gh* diese fünf Kriterien von den Logikern als Formen des Syllogismus entlehnt und mit koranischen Versen verdeutlicht habe (s. seine Anm. 138, S. 131). Das ist eine allgemeine Bemerkung, die auf viele islamische Autoren Anwendung finden kann, jedoch bilden die Syllogismen nicht die Grundlage ihres Denkens, im Gegensatz zu den Muʿtazilīten, die das logisch-syllogistische Denken als Grundlage ihrer Argumentation verwendeten.

121 »Aber niemand hört darauf« (wörtlich: »auf es«, ilaihī), fehlt in D.

122 M stellt dazu die Frage, ob *Gh* ein getreues Bild der geistigen Streitigkeiten seiner Zeit gebe (s. seine Anm. 140, S. 132). Dies würde ich zum großen Teil bejahen.

123 »Ihm sind deine Thesen unbekannt«. Nach A und B ist dies ein verneinender, nach C und D ein bejahender Satz (»er hört auf deine Thesen«). Nach der ersten Version kann der Satz bedeuten, daß der Unschlüssige nicht einmal von dem Aufruf des Baṭinīten gehört hat, geschweige denn von einem überlieferten Text. Nach der zweiten hieße es, daß der Unschlüssige zwar von dem Aufruf des Baṭinīten gehört habe, nicht jedoch von einem überlieferten Text. Nach der zweiten Version übersetzen M und W (s. S. 86 bzw. S. 50). J überspringt diesen Passus (S. 92).

124 Über die Wunder Jesus finden sich im Koran verschiedene Berichte, die mit den biblischen Erzählungen zum großen Teil übereinstimmen. Als höchstes Wunder gilt seine Schöpfung selbst. Der Koran erwähnt, daß sie wie die Schöpfung Adams (ohne Vaterschaft) war (vgl. Sure 3, Vers (P) 59, (H) 52). Als zweitgrößtes Wunder gilt seine direkte Erhebung zu Gott und seine Rettung vor der Kreuzigung (vgl. Sure 4, Vers (P) 157 f., (H) 156). Im Gegensatz zu den Christen, die in der Kreuzigung und Auferstehung die Vollendung seiner Botschaft sehen, glauben die Muslime nicht an diese beiden Ereignisse. Dies hängt mit der islamischen Vorstellung von dem ʿiṣma (Gottes Schutz) für seine Gesandten zusammen. Zum Tischwunder vgl. Sure 5, Vers (P u. H) 112 ff., zur Wiederbelebung des Toten, der Heilung des Blinden und des Aussätzigen sowie dem Sprechen mit den Menschen in der Wiege vgl. Sure 3, Vers (P) 45 ff, (H) 40 ff.). Alle Muslime glauben an

diese Berichte, und es gibt keine einzige islamische Gruppe, die eines dieser Wunder bestreitet oder verneint.

[125] »wenn er die Magie nicht erkennt und zwischen ihr und dem Wunder unterscheidet«; fehlt in D.

[126] Die Frage, ob Gott die Menschen rechtleitet und irreführt, ist unter den islamischen theologischen Schulen umstritten. Die Mehrheit der Muʿtazilīten ist der Auffassung, daß Gott die Ungläubigen grundsätzlich rechtleite, sie sich jedoch dagegen sperrten. Er ermutige sie zu seinen Diensten, sie folgten ihm jedoch nicht; er wolle sie zu aufrichtigen Menschen machen, sie lehnten dies jedoch ab (vgl. al-Ašʿarī, Maqālāt, a.a.O., Bd. I, S. 260). In Bezug auf die ›Irreführung‹ meinen sie erstens, daß Gott selbst die Menschen ›irregeführt‹ genannt und so beurteilt hat. Zweitens könne iḍlāl (›Irreführung‹) bedeuten, daß Gott ihre Rechtleitung unterlassen hat. Drittens habe Gott, als er bereits wußte, daß sie ungläubig werden würden, im Koran über sie berichtet, daß er sie ›irregeführt‹ habe. Viertens wird iḍlāl als Strafe verstanden, d. h. wenn Gott die Menschen irreführt, bestraft er sie (vgl. ebd.). Andere Gruppen lehnten die Ansicht ab, daß es sich um eine Benennung, nicht um eine wirkliche Handlung handele. Sie meinten, daß Gott alle Menschen rechtleite, indem er ihnen seine Botschaft darlege und erkläre, und zwar die Gläubigen eher als die Ungläubigen.

Die Haltung der Muʿtazilīten läßt sich auf deren Ansicht über den freien Willen des Menschen und das Gute und Böse in den Handlungen Gottes zurückführen (s. Anm. 90). Die Sunnīten hingegen vertreten den Standpunkt, daß Gott die Gläubigen rechtgeleitet und ihnen seine Gunst erwiesen hat, die Ungläubigen aber im Stich ließ. Wenn Gott die Ungläubigen rechtleiten wolle, so wären sie gläubig, und wenn er es wolle, könne er es auch. Es war jedoch sein Wille, daß sie ungläubig werden (vgl. ebd., S. 291 f.). Auch die Sunnīten bleiben innerhalb ihrer Lehre über den freien Willen des Menschen und die göttliche Mitwirkung konsequent. Gut und Böse in der Welt geschehen ihrer Meinung nach gemäß dem göttlichen Ratschluß.

Die Ansichten beider Gruppen gehen zum Teil auf den Koran zurück. Man findet dort zahlreiche Stellen, die für die freie Entscheidung des Menschen hinsichtlich des Glaubens oder Unglaubens sprechen. Von den Versen, die für die muʿtazilītische Haltung sprechen, können folgende genannt werden: »Sag: Ihr Menschen! Nunmehr ist (durch die koranische Offenbarung) die Wahrheit von eurem Herrn zu euch gekommen. Wenn sich nun einer rechtleiten läßt, tut er das zu seinem eigenen Vorteil, und wenn einer irregeht, zu seinem eigenen Nachteil« (Sure 10, Vers (P u. H) 108; in demselben Sinne s. auch Sure 17, Vers (P) 15, (H) 16). Ferner sagt der Koran: »Und am Tage des Gerichts, da er (Gott) sie, und was sie an Gottes Statt verehren, versammelt und er

(zu den angeblichen Göttern) sagt: ›Habt ihr (tatsächlich) diese meine Diener irregeführt oder sind sie ihrerseits vom (rechten) Weg abgekommen?‹« (Sure 25, Vers (P) 17, (H) 18), d. h. ihre Unwissenheit und der Einfluß ihrer Führer führt die Menschen zum Unglauben. In diesen und ähnlichen Versen spricht der Koran eindeutig vom menschlichen Entschluß zum Unglauben. Andere Verse aber bejahen ausdrücklich die Wirkung Gottes in dieser Angelegenheit. So sprechen folgende Texte eindeutig von der göttlichen Mitwirkung: »Wen Gott rechtleitet, der ist (in Wahrheit) rechtgeleitet. Diejenigen, die er irreführt, haben (letzten Endes) den Schaden« (Sure 7, Vers (P) 178, (H) 177) und ferner: »Gott führt, wen er will, in die Irre. Und wen er will, den bringt er auf einen geraden Weg« (Sure 6, Vers (P u. H) 39). Ein Widerspruch? Ein Muslim glaubt nicht daran, daß sich der Koran widerspricht. Der Koran will zweierlei bestätigen: erstens die Fähigkeit des Menschen zum Glauben und zum Unglauben, und zweitens wird die Rechtleitung und Irreführung Gottes dem Menschen je nach seiner Bereitschaft zum Glauben oder zum Unglauben zugeschrieben. Wäre der Mensch völlig zu dem einen oder zu dem anderen prädestiniert, so wäre die Sendung der Propheten und besonders die Verantwortung des Menschen Gott gegenüber am Jüngsten Tag gegenstandslos, oder es gäbe keine Ungläubigen.

[127] »welche du doch ablehnst«, nach A und B. Nach C und D: »die er ablehnt. M und J folgen letzterer Version (vgl. S. 87 bzw. S. 92), W hingegen der ersteren (vgl. S. 51).

[128] »Deshalb ist diese Antwort für die Menschen (aqwām) ungeeignet ...«, nach A. Nach B, C und D: »Deshalb ist diese Antwort ungeeignet, den Gegner zum Schweigen zu bringen ...« W, J und M folgen dieser schärferen Variante (vgl. S. 51, 92 bzw. 87).

[129] »al-Mustaẓhirī«. Ein wichtiges Werk *Ghs*, in dem er wiederum die politisch-religiöse Auseinandersetzung mit den Bāṭiniten aufgreift. Die Begriffe iǧtihād (selbständige Meinungsbildung, s. Anm. 111) und taqlīd (blinde Nachahmung, s. Anm. 7) stehen im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung. Die Schrift wurde auf Befehl des Kalifen al-Mustaẓhir bi-'llāh (470–512 n. H./1077–1118 n. Chr.) niedergeschrieben, wozu *Ghs* eigenes Motiv hinzutrat, in einer besonderen Schrift gegen diese Sekte vorzugehen (vgl. A 34). Der vollständige Titel dieses Werkes lautet: »al-Mustaẓhirī fi 'r-radd ʿala 'l-Bāṭinīya«. Ignaz Goldziher veröffentlichte den arabischen Text mit einer teilweisen Übersetzung ins Deutsche (Ignaz Goldziher, Streitschrift des Ġazālī gegen die Baṭiniyya-Sekte, Leiden: E. J. Brill 1916). Ins Spanische wurde das Werk von Miguel Asin Placios unter dem Titel »El Justo medio en la Creencia« übersetzt und 1926 in Madrid veröffentlicht (s. A. Badawī, Muʾallafāt, S. 82).

[130] »Huǧǧat al-ḥaqq« (Der Beweis für die Wahrheit). Wie die beiden folgenden Bücher Streitschrift *Ghs* gegen die Baṭiniten. Brockelmann und A. Badawī machen keinerlei Angaben über etwaige Übersetzungen in andere Sprachen.

[131] »Mufaṣṣil al-ḫilāf« (Das Entscheidende in dem Streit); s. A. Badawī, Mu'allafāt al-Ghazālī, a.a.O., S. 130 und Brockelmann, a.a.O., S. 749 Fußnote.

[132] »Ad-Daraǧ al-marqūm« (Schrift in tabellarischer Form); s. A. Badawī, a.a.O., S. 159 und Brockelmann, a.a.O., S. 749.

[133] »al-Qisṭās al-mustaqīm, s. Anm. 119.

[134] »geschweige denn gelöst haben« (faḍlan ʿan al-qiyām bi-ḥallihā). *Gh* sagt nicht ausdrücklich, was für Probleme er den Baṭiniten vorgelegt hat. Anscheinend sind sie denen ähnlich, die er in diesem Abschnitt erwähnt, z. B. die Fragen nach der Unfehlbarkeit des Imām. M fügt hinzu: »attempting to solve them« (S. 88).

[135] »Pythagoras« (etwa 582–500 v. Chr.). Im Gegensatz zu *Ghs* Meinung über diesen griechischen Philosophen erweisen ihm viele islamische Denker große Achtung und Bewunderung. Aš-Šahrastānī legte seine religionsphilosophische Anschauung und arithmetische Lehre ausführlich dar. Er leitete seinen Aufsatz über Pythagoras mit folgenden Worten ein: »Pythagoras war der Sohn von Menesarchos aus Samos. Er lebte zur Zeit des Propheten Salomo, des Sohnes von David – Friede sei über ihnen. Er schöpfte die Weisheit aus der Quelle der Prophetie aus, und er war ein aufrichtiger Philosoph, von einer zutreffenden Meinung und begabtem Verstand« (aš-Šahrastānī, al-Milal, a.a.O., B. II, S. 132 ff.; in der Übersetzung von Haarbrücker, a.a.O., Teil II, S. 98 ff.). aš-Šahrastānī vertrat ferner die Ansicht, daß Pythagoras ein gläubiger Philosoph war, der eine höhere Vorstellung von der Gottheit besaß. Nach Pythagoras sei der Schöpfer einer, dessen Einheit nicht mit den übrigen Einheiten zu vergleichen ist. Er fällt nicht unter die Zahlen und wird weder durch die Vernunft noch durch die Seele erfaßt. Die Einheit oder die Monade teile sich zum einen in die eine, die von keinem anderen erworben sei, d. i. die Einheit des erhabenen Schöpfers, jene Einheit, die alle anderen Dinge umfaßt, von der aus das Urteil über jedes Ding erteilt werde, und von der aus Einzelheit und Vielheit ausgehe. Zum anderen teile sich die Monade in eine Einheit, die von einer anderen erworben sei, d. i. die Einheit der Geschöpfe. Anders gesagt teile sich die Einheit in eine Einheit vor der Zeit, eine mit der Zeit und eine nach der Zeit, jedoch vor der Zeit der Schöpfung. Die erste ist die des erhabenen Gottes, die zweite die der Vernunft und die dritte die der Seele. Nach einer anderen Aufteilung von Pythagoras teilt sich die Einheit in eine Einheit des Wesens und eine der Akzidens. Unter der ersten wird die Einheit Gottes verstanden, die zweite wird wiederum unterteilt in: a) eine Einheit, die als Ursprung der Zahlen gilt, jedoch gehört die Zahl nicht zu ihrem Bereich wie etwa die Einzigkeit (Haarbrücker: »Eins-Sein«) der tätigen Vernunft, und b) in eine Einheit, welche zu der Zahl gehört (wie der Teil von einer Zahl).

Die Ansicht des griechischen Philosophen über die Zahl gibt aš-Šahrastānī in sachlicher und zutreffender Weise wieder, wie es uns aus der philosophischen Überlieferung von Pythagoras bekannt ist: »Pythagoras hatte ferner eine Ansicht über die Zahl und das Gezählte, worin er von allen Weisen vor ihm abwich und worin diejenigen, die nach ihm kamen, von ihm abwichen« (a.a.O., S. 133; Haarbrücker ebd.). Das wesentliche dieser Darstellung kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Das Prinzip der existierenden Dinge ist die Zahl, welche Gott als erste erschaffen hat. die erste Zahl ist die Eins. Pythagoras neigt dazu, sie nicht zu den Zahlen zu rechnen. Der Beginn der Zahl ist die Zwei. die Zahl wird in gerade und ungerade aufgeteilt. Die erste einfache Zahl ist also die Zwei, und die erste einfache gerade Zahl ist die Vier. Die Zahl hat nach Pythagoras »vier Endpunkte: Vier, sieben, Neun und Zehn, dann kehrt sie zur Eins zurück« (a.a.O., S. 134; Haarbrücker, a.a.O., S. 101). Pythagoras stellt eine Verbindung zwischen der Zahl und den gezählten Dingen her. Das Gezählte, welches eine Zweiheit in sich habe, sei der Ursprung und das Prinzip aller gezählten Dinge, d. i. die Vernunft, welche zwei Aspekte in sich vereinigt: 1) der erste bezieht sich auf ihr Wesen, deren Existenz durch sich selbst möglich sei. 2) Der zweite bezieht sich auf ihren Schöpfer, wodurch dessen Existenz notwendig sei. In diesem Fall stehe die Zwei parallel zu diesen beiden Aspekten, in denen das Mögliche mit dem Notwendigen übereinstimmt. Das Gezählte aber, das die Dreiheit in sich umfaßt, sei die Seele, und was die Vierheit umfaßt, sei die Natur. Das sei der Endpunkt. Es gäbe kein Zusammengesetztes, das nichts von den Elementen, Seele und Vernunft in sich enthalte. Im Allgemeinen werden alle Dinge durch Zahlen und Maße erkannt. Pythagoras meint, daß der Schöpfer alles Wissen über die Dinge durch Zahlen und Maße kenne (vgl. ebd., S. 135, Haarbrücker, a.a.O., S. 102). Die Zahlen und Maße unterscheiden sich nicht von den gezählten Dingen, weshalb Gottes Wissen keinen Unterschied zu den Dingen aufweist.

Aš-Šahrastānīs Bericht enthält ferner wichtige Anhaltspunkte über die Philosophie Pythagoras', auf die im einzelnen hier nicht eingegangen werden kann. Jedoch scheint seine Ansicht über die Welt und den Menschen erwähnenswert zu sein.

Nach Pythagoras ist die Welt aus einfachen geistigen Tönen zusammengesetzt. Die geistigen Zahlen seien untrennbar, von Seiten der Vernunft zwar teilbar, von Seiten der Sinne aber unteilbar. Pythagoras

zählt mehrere Welten auf, von denen eine entsprechend der Naturanlage die reine Freude sei, während der Logos einer anderen, darunter liegenden nicht den anderen höheren Welten gleichkäme. Diese Welten überragten einander durch Schönheit, Herrlichkeit und Rangordnung. Die letzte in dieser Ordnung sei die schwerste und die niedrigste, in der Form und Materie nicht gänzlich miteinander verschmolzen seien.

Der Mensch stehe seiner Natur nach der ganzen Welt gegenüber, welche ein Mikrokosmos sei. Die Welt aber sei ein großer Mensch. Deswegen wurde der Anteil des Menschen an der Seele und an der Vernunft vollständiger, so daß derjenige, der seine ethische Gesinnung erziehe und seine Zustände reinige, zu der Erkenntnis der Welt und der Weise ihrer Zusammensetzung gelangen könne. Wer aber seine Seele verderbe, ihre Erziehung und Bildung vernachlässige, gehe aus dem Kreise der Zahl und des Gezählten hinaus und werde von dem Band des Maßes und des Gemessenen abgelöst und zähle zu den Toten und Verlorenen. Aš-Šahrastānīs Bericht behandelt ferner die Lehre Pythagoras' im Zusammenhang der Gedankenwelt seiner Zeitgenossen und Schüler.

Weiter ist Pythagoras' Einfluß auf das islamische Denken im Mittelalter, besonders auf Avicenna, al-Fārābī und Iḫwān aṣ-Ṣafā' (s. Anm. 67, 68 und 69) erwähnenswert. Avicenna drückte seine Bewunderung über die pythagoreische Zahlentheorie in seinem Werk »aš-Šifā'« an verschiedenen Stellen aus. Er legte diese Theorie sehr ausführlich dar und verwendete sie in logischer, kosmologischer und ethischer Hinsicht in der Weise, daß er dabei sein eigenes Denken enwickelte (s. Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, Die Metaphysik, a.a.O., bes. S. 151, 456ff.). In der Überlieferung des großen islamischen Arztes und Biographen Ibn-Abī-Uṣaibi'a (1199–1296 n. Chr.) von Pythagoras finden sich vor allem die Quellenangaben, darunter auch Porphyrius (232–304 n.Chr.). Aus diesem Bericht geht hervor, daß Pythagoras die Sprache und die Religion der Ägypter gut kannte. Er war auch dort und genoß das Ansehen der Priester. Während seines Aufenthaltes entwickelte er seine Lehren über die Geometrie und führte sie mit der Natur- und Religionswissenschaft in Griechenland ein. »Durch seine Klugheit entdeckte er die Wissenschaft der Töne und der Harmonie und behandelte sie im Zusammenhang mit den Zahlen« (Ibn-Abī-Uṣaibi'a: 'Uyūn al-anbā' ›Die Klassen der Ärzte‹, a.a.O., Bd. I, S. 37). Er stand an der Spitze der theistischen Philosophen, die an Gott und an die Ewigkeit der Seele glaubten. Pythagoras glaubte ferner an eine höhere geistige und leuchtende Welt, deren Schönheit und Pracht nicht durch die Vernunft erfaßt werden könne. Nach einer solchen Welt strebten die tugendhaften Seelen. Sein Ziel in der Medizin

bestand darin, die Gesundheit der gesunden Menschen zu bewahren und die Kranken zu heilen. Mit Hilfe der Religion versuchte er, die kranken Seelen zu heilen, wobei er auch religiöse Melodien verwendete. Ibn-Abī-Uṣaibi'a erwähnte die Aussage von Plutarch, daß Pythagoras der erste gewesen sein soll, der der Philosophie einen Namen verliehen habe (a.a.O., S. 43.). Über die religiösen Anschauungen von Pythagoras erwähnte er, daß die Liebe zu Gott im Zentrum dieser Anschauungen stand: »Wer Gott liebt, richtet sein Verhalten nach dem, was Er liebt. Wer sein Verhalten danach ausrichtet, nähert sich Ihm, und wer Ihm nahesteht, wird gerettet« (a.a.O., S. 41). Ferner: »Die vielen Aussagen über Gott bezeugen, daß der Mensch unfähig ist, Gott zu erkennen« (ebd.). Zwischen 200 und 280 Schriften soll Pythagoras diesem Bericht zufolge hinterlassen haben, worüber allerdings viele unecht seien. Ibn-Abī-Uṣaibi'a schildert auch das Ende des Bundes, den Pythagoras gegründet hatte. Wie aus anderen Quellen zu entnehmen ist, geschah dies durch Brandstiftung. Es kann sich sowohl zu Lebzeiten des Meisters zugetragen haben, wobei Pythagoras selbst unter den Opfern war, als auch nach seinem Tode geschehen sein.

Es ist anzunehmen, daß die hier geäußerte Kritik *Ghs* an Pythagoras auf dessen Zahlentheorie abzielt. Ohne dies weiter auszuführen, bezeichnet er seine Philosophie als »dürftig«. Seine Quellen für die Philosophie Pythagoras' waren nach seinen eigenen Angaben Aristoteles und die erwähnten islamischen Philosophen.

Zur Beurteilung von Pythagoras im europäischen Kulturbereich siehe: Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg ²1967, B. II, S. 111 ff.; Jamblichos, Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung, Zürich 1963; Friedrich Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, hrsg. von Karl Praechter, Darmstadt 1961, S. 61 ff.; Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden, hrsg. von Konrad Ziegler und Walther Sontheimer, München 1979, Bd. 4, S. 1264 ff.; Rudolf Eisler, Philosophenlexikon, Berlin 1912, S. 537 f.

[136] »ihre Lehren«, nach A. Nach B, C und D: »seine Lehre«. W, J und M übersetzten entsprechend letzterer Version (vgl. S. 53, 94 bzw. 89).

[137] »Er bietet nur diesen Brocken an«, nach A. Nach B, C und D: »Denn dies ist nur mein Ziel«; W, J und M übersetzen entsprechend letzterer Version (vgl. S. 54, 94 bzw. 89).

[138] »ihr Weg« (ṭarīqa, ›Weg‹, ›Methode‹, ›Weise‹). Ein wichtiger mystischer terminus, der bei *Gh* – wie an dieser Stelle deutlich wird – theoretisches Wissen und praktisches Handeln umfaßt, das zu Gott und zur Glückseligkeit im Jenseits führen kann (s. dazu Jabre, Essai, a.a.O., S. 155 und zu einer ausführlichen Erläuterung des Begriffes

L. Massignon, ›Ṭarīḳa‹, in: Handwörterbuch des Islam, S. 729; s. auch Anm. 13).

139 »ihrer Tätigkeit«; nach C: »ihrer Wissenschaften«. Entsprechend übersetzt auch M: »the aim of their knowledge« (S. 89 f.).

140 »Abū-Ṭālib al-Makkī, Muḥammad Ibn-ʿAlī ʾl-Ḥāriṯī, gest. in Baġdād 386 n. H./996 n. Chr., berühmter islamischer Mystiker und Verfasser des großen Werkes »Qūt al-Qulūb« (Nahrung der Herzen), auf das *gh* hier Bezug nimmt. Es ist ein Kompendium der islamischen Mystik und Ethik, welches wichtige Themen wie die Bestimmung und Analyse der Askese, der Liebe, des monotheistischen Glaubens etc. behandelt. Neben rationalen Argumenten verwendet al-Makkī die Quellen des Islam, den Koran und die Sunna sowie Sprüche der Kalifen und der Gefährten des Propheten Muḥammad. Die Prüfung des Gewissens bildet ein wichtiges Kapitel in diesem Kompendium. Sie fängt nach al-Makkī mit dem Nachdenken über das eigene Verhalten an, sobald man sich entschließt, eine Handlung auszuführen. Bevor der Mensch mit der Bewegung des Körpers beginnt, sollte er sich fragen, ob eine solche Handlung rein für und wegen Gott sowie frei von der eigenen Neigung sei. Nur wenn in der Erlangung des Zieles Gottgefälligkeit liegt, darf er die Handlung ausführen. Wenn dies aber zweifelhaft ist, z. B. a) wegen eines schwachen Glaubens, b) Mangel an Wissen oder c) bewältigende Neigung, so ist eine solche Handlung als problematisch anzusehen und der Mensch sollte sich ihrer enthalten. Denn der wissende Weise ist nicht derjenige, der den Unterschied zwischen Gut und Böse kennt, sondern der zwei Arten von Bösem unterscheidet, d. h. er tut das Böse nur dann, wenn er etwa dazu gezwungen wäre, und der zwei Arten von Gutem unterscheidet, d. h. er tut das Gute dann nicht, wenn es böse Folgen haben könnte (s. Abū-Ṭālib al-Makkī, Qūt al-qulūb hrsg. von ʿAlī Muḥammad ʿAbd-al-Laṭif, arab., Kairo 1932, Bd. I (›Über die Prüfung des eigenen Ichs‹), S. 117 f.). Die problemhafte Situation, die aus diesen Gründen entsteht, ist ein Prüfstein für vernunft- und wissensbegabte Menschen. Sie verlangt Selbstanstrengung und -kontrolle. Sie fällt je nachdem, ob vom Anfang oder von den Folgen her betrachtet, unter die bösen Handlungen, vor denen man Zurückhaltung wahren soll. Darin liegt nach al-Makkī die Gottesfurcht. Denn diese bedeutet Scheu und Zurückhaltung vor problematischen Handlungen und zweifelhaften Tätigkeiten, und zwar eine Zurückhaltung in Aussage und Handlung, ja sogar in der inneren Entscheidung, bis die Situation sich klärt und ihre Dunkelheit durch ein genaueres Wissen beseitigt wird. Denn der am besten Wissende unter den Menschen ist derjenige, der am besten die Wahrheit kennt, wenn sich die Menschen darüber streiten (vgl. ebd.). Denn – so argumentiert al-Makkī weiter für die Unterlassung einer zweifelhaften Handlung – der Prophet Muḥammad sagte: » Gott liebt den scharfsichtigen, kritischen Menschen bei zweifelhaften (Handlungen) und die vollkommene Vernunft beim Angriff der Leidenschaften« (ebd.).

Zusammenfassend unterscheidet al-Makkī zwischen a) einer guten Handlung, b) einer bösen Handlung, c) einer guten Handlung, die böse endet und d) einer bösen Handlung, die gut enden könnte. Eindeutig ist das Urteil über die guten und die bösen Handlungen. Die beiden anderen (c und d) sind zweifelhaft und sollten wegen des damit verbundenen Bösen entweder am Anfang oder am Ende besser unterlassen werden. Somit hat al-Makkī das negative Urteil über die zweifelhaften Handlungen vor dem deutschen Philosophen Immanuel Kant gefällt, der in der Sittenlehre keine Adiaphora (Mitteldinge) sieht (vgl. Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, a.a.O., Anm. z. ersten Stück, S. 22, insb. seine Fußnote).

Die Bedeutung der Schrift al-Makkīs und ihr Einfluß auf *Gh* wird von ihm selbst an dieser Stelle beschrieben. Ohne Textbelege behauptet L. Massignon, daß *Gh* in seinem Werk ›al-Iḥyāʾ‹ (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften) ganze Seiten abgeschrieben habe (s. Massignon, ›al-Makkī‹, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. III, S. 190). Ähnlichkeiten im Stil könnte man bei den beiden Mystikern feststellen, jedoch läßt sich der Text von *Gh* durch verschiedene Merkmale, vor allem durch seine systematische Analyse des Problems leicht erkennen (vgl. z. B. die Abhandlungen beider Autoren über die Askese (az-Zuhd) und über das Sichverlassen auf Gott (at-Tawakkul) (al-Iḥyāʾ, a.a.O., Bd. IV, S. 187 ff. und Qūt al-Qulūb, a.a.O., Bd. II, S. 158 ff.). Vielleicht spielt *Gh* auch auf diese Ähnlichkeit an, wenn er über »einige Kritiker« seiner Schriften berichtet, die ihm vorwarfen, er habe seine Ausführungen von den früheren (Mystikern) übernommen (vgl. A 31 und Anm. 99). Mit dieser Textstelle bestimmt *Gh* sein Verhältnis zu den Werken früherer Mystiker und Weiser selbst. Er weist ihren Einfluß nicht zurück, grenzt sich jedoch zugleich von ihm ab. Al-Makkī, der lange Zeit in Mekka lebte, enthielt sich der Predigt, als ihn die Menschen wegen seienr unklaren Ausdrucksweise und Vermischung (mystischer Aussagen) verließen. Zu seiner Person s. auch ʿAbd-al-Laṭīf al-Baġdādī, Tārīḫ Baġdād, a.a.O., Bd. III, S. 89; Ibn-Ḫallikān: Wafayāt al-aʿyān, a.a.O., Bd. IV, S. 303 f.; Brockelmann, Geschichte der arab. Literatur, a.a.O., Erster Supplementband, S. 359.

141 »al-Muḥāsibī«, siehe Anmerkung 106.

142 »al-Ǧuneid, Ibn-Muḥammad Abu-ʾl-Qāsim al-Ḫazzāz al-Qawārīrī, wie ihn al-Qušairī bezeichnet, war der ›Herr‹ dieser Gruppe von Mystikern und ihr ›Führer‹. Er war persischer Herkunft (seine Vorfahren stammten aus Nahawend) und wurde in Baġdād geboren. In

den Quellen wird kein Geburtsjahr angegeben, sondern nur das Jahr seines Todes 298 n. H./892 n. Chr. Er war Schüler des berühmten Mystikers und seines Oheims as-Sarī 's-Saqaṭī (gest. 253 n. H./867 n. Chr.) und von al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī (siehe Anm. 106; al-Qušairī, ar-Risāla, a.a.O., S. 18f.).

Von al-Ǧuneid wurde folgende Aussage überliefert: »Wir haben diese Wissenschaft (die Mystik) nicht durch Aussagen und von Rednern, sondern durch (freiwilliges) Hungern, Abstandnehmen vom Diesseits, von Gewohnheiten und Annehmlichkeiten« (ebd.). Er studierte bei dem šafi'ītischen Juristen Abū-Ṯaur (gest. 240 n. H./850 n. Chr.) islamisches Recht und erteilte schon mit zwanzig Jahren richterliche Gutachten. Rechtswissenschaft, Koran und Sunna bilden nach seiner Ansicht die Grundlage der Wissenschaft der Mystik (s. al-Baġdādī, a.a.O., Bd. VII, S. 243). Dazu sagte er: »Unsere Wissenschaft ist durch den Koran und die Sunna bestimmt. Wer den Koran nicht auswendig gelernt, die Überlieferungen nicht niedergeschrieben und das islamische Recht nicht studiert hat, kann auf diesem Weg (der Mystik) nicht folgen« (ebd.).

In seinem Testament bestimmte er, daß alle seine Schriften begraben werden sollten. Als er nach dem Grund gefragt wurde, erwiderte er: »Ich wollte nicht, daß Gott mich sieht, indem ich ›Wissenschaft‹ hinterließ, während das Wissen des Propheten Muḥammads noch bei ihnen (den Muslimen) ist« (al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, a.a.o., Bd. VII, S. 248). Einige Aufsätze und Sprüche von ihm sind jedoch erhalten geblieben. Die Erkenntnis Gottes bezeichnet er darin als das höchste Ziel, auch dann wenn man es nicht erreichen kann. Denn, so meint er, wie kann diese Erkenntnis je erreicht werden, da sie nicht unter die Idee gebracht und von der Vernunft erfaßt werden kann. Die Gott am besten kennen, bezeugen gerade ihre große Unfähigkeit, Ihn zu erkennen, denn Gott ist ewig und alles andere außer Ihm ist erschaffen. Die Erkenntnis der Gebildeten überragt die der gewöhnlichen Menschen dadurch, daß sie mit dem Herzen erkennen. Die Erkenntnis Gottes wird dann zum Erleben – eine alles durchdringende Fähigkeit und ein umfassendes Wissen. Dahin gelangen die Gottesvertrauten. Wenn die Erkenntnis diesen Grad erreicht hat, wird sie zur Gewißheit. Die ethische Gesinnung des Menschen wird dann geläutert und frei von allen bösen Handlungen (vgl. Abū-Nu'aim Aḥmad Ibn-'Abd-Allāh al-Ispahānī: Ḥilyat al-auliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā' (Der Schmuck der Gottesvertrauten und die Klassen der Mystiker), arab., Kairo 1938, Bd. 10, S. 258f.; siehe ferner 'Alī Ḥasan Abdel-Kader, The Life, Personality and Writings of al-Junayd, London 1962).

143 »aš-Šiblī«, Abū-Bakr Ḏulaf Ibn-Ǧaḥdar, oder – nach einer anderen Überlieferung laut seiner Grabtafel – Ibn-Ǧa'far oder Ǧa'far Ibn-Jūnus aš-Šiblī. Er war persischer Herkunft und wurde im Jahre 247 n. H./861 n. Chr. in Baġdād geboren. Er war ein wohlhabender Mann, Verwalter (Wālī) der Stadt Demāwand, Jurist der malikitischen Richtung und Traditionalist. Er selbst berichtete über sich: »Ich habe mich dreißig Jahre lang mit dem islamischen Recht und der muḥammedanischen Überlieferung beschäftigt, bis die Morgendämmerung anbrach« (d.h. bis ihm die mystische Wahrheit klar wurde; zit. nach Abū-Naṣr 'Abd-Allāh Ibn-'Alī 's-Sarrāǧ aṭ-Ṭūsī, Kitāb al-Luma' fi 't-taṣawwuf (›Blitzgedanken über die Mystik‹), hrsg. von Reynold Alleyne Nicholson, Leiden 1914, S. 404). Von ihm wurden viele Aussprüche über verschiedene Themen der Mystik überliefert. Über die Mystik selbst z. B. sagte er: »Mystik heißt, daß du deine Sinnesorgane beherrschst, deine Atemzüge beobachtest; sie bedeutet Liebe und Mitleid« (zit. nach: Abū-'Abd-ar-Raḥmān Muḥammad Ibn-al-Ḥusain as-Sulamī, Kitāb Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya (Die Klassen der Mystiker), hrsg. von Johannes Pedersen, arab., Leiden 1960, S. 342). Nachdem er sich für den Weg der Mystik entschieden hatte, legte er sein Amt nieder und erklärte den Bewohnern von Demāwand: »Ich war euer Stadtverwalter, befreit mich nun von eurer Angelegenheit« (zit. nach: Ibn-Ḫallikān: Wafayāt al-a'yān, a.a.O., Bd. II, S. 273). Seine Einstellung gegenüber dem Diesseits wird in seiner asketischen Haltung deutlich, die er tatsächlich in seinem Leben ausübte. Die Askese bedeutet nach seiner Ansicht: »Die Umkehrung des Herzens von der Liebe zu den Dingen zu der Liebe zu dem Herrn der Dinge« (zit. nach: as-Sulamī, a.a.O., S. 343). Theorie und Praxis waren bei ihm eng miteinander verbunden. Bevor er den Ort verließ, verkaufte er sein Eigentum zu einem hohen Preis und verteilte das Geld unter den Armen (vgl. as-Sarrāǧ, al-Luma', a.a.O., S. 400). Er verbot sich, seinen Kindern einen Bruchteil dieses Einkommens zu geben. Als man ihn deshalb kritisierte, verwies er auf das Verhalten des Kalifen Abū-Bakr, der seinen Kindern nichts hinterlassen hatte und dem Propheten Muḥammad auf die Frage: »Was wirst du deinen Kindern hinterlassen?« antwortete: »Gott und Seinen Gesandten.« (vgl. ebd.). Doch nicht nur das Verhalten des großen islamischen Kalifen und die Zustimmung des Propheten waren für ihn maßgebend, sondern auch das Verhalten des Propheten Salomo, der – wie der Koran berichtet – die Köpfe von dreihundert reinrassigen arabischen Pferden abschlagen ließ, als sie ihn von seinem Nachmittagsgebet abhielten (vgl. Sure 38, Vers (P) 30, (H) 29ff., wobei H die Übersetzung im Sinne der Überlieferung vortrefflich geglückt ist; s. ferner as-Sarrāǧ, al-Luma', S. 401). Seine Liebe beschreibt aš-Šiblī folgendermaßen: »Alle Menschen lieben Dich wegen Deiner Wohltaten, ich aber liebe Dich wegen Deiner Prüfungen« (zit. nach: as-Sulamī, Ṭabaqāt, a.a.O., S. 348).

Auf seine zahlreichen Gedichte ausführlicher einzugehen, würde den Rahmen dieser Anmerkung sprengen. Annemarie Schimmel übersetzte einige von ihnen, wie z. B. das folgende:

Mein Herz kann selbst nicht mehr bestehn.
Löst oder bindet meine Fesseln –
Was ihr auch tut, mir scheint es schön.
Die Leute wissen, daß ich liebe –
Allein, sie wissen doch nicht, wen!

Auf seinem Totenbett sprach er folgendes Gedicht:

Ein jedes Haus, in dem Du wohnst,
Bedarf nicht mehr der Kerzen Licht;
Am Tage, wenn man Beweise bringt,
Ist uns Beweis Dein Angesicht!

(Annemarie Schimmel, Gärten der Erkenntnis. Texte aus der islamischen Mystik, Düsseldorf und Köln 1982, S. 64).

Über eine Verbindung zwischen aš-Šiblī und al-Ḥallāǧ sprechen die erwähnten arabischen Autoren as-Sulamī und as-Sarrāǧ nicht. Lediglich L. Massignon schreibt in seinem Artikel über ihn: »In der Legende über al-Ḥallāǧ ist die Shiblī zugeteilte Rolle sehr wichtig; er scheint ihn in der Tat heimlich verehrt zu haben, nachdem er ihn öffentlich geleugnet hatte« (L. Massignon, al-Shiblī, Abū-Bakr, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. IV, S. 388). In seinen Gedichten und Sprüchen ist eine Tendenz zu der Mystik al-Ḥallāǧs spürbar, wie zum Beispiel in den Aussagen: »Deine Liebe floß in mein Herz wie das Wasser in den Halm« und »Aus Leidenschaft vergaß ich heute mein Gebet, so daß ich keinen Unterschied zwischen Mittag und Abend erkenne. Die Erwähnung Deines Namens, mein Herr, ist meine Nahrung und mein Getränk, und wenn ich Dein Antlitz sehe, so heilt mich dies von meiner Krankheit« (zit. nach: as-Sulamī, Ṭabaqāt, a.a.O., S. 350). Der Unterschied zwischen beiden Mystikern bleibt jedoch sehr groß.

Aš-Šiblī starb in Baġdād im Jahre 334 n. H./945 n. Chr.

[144] »al-Bisṭāmī, Abū-Yazīd Ṭaifūr Ibn-ʿĪsā war der berühmteste unter vier Brüdern, die alle Mystiker waren. Er war persischer Herkunft und starb im Jahre 260 oder 261 n. H./ 874 oder 875 n. Chr. in Bisṭām (Ḫorāsān). Sein Großvater war ein Magier. Al-Bisṭāmī beschäftigte sich mit der Sunna und mit dem islamischen Recht. Von dem Propheten Muḥammad überlieferte er: »Ein Zeichen des schwachen Glaubens ist, daß du die Menschen zufriedenstellst, während du Gott erzürnst, daß du ihnen für Seine Gabe dankst, daß du sie tadelst für das, was Er nicht herabgesandt hat; denn die Gabe Gottes wird nicht durch die Gier eines Geizigen herbeigeholt und nicht durch den Haß eines Mißgönner zurückgewiesen. Gott der Erhabene legte in das Wohlgefallen und in die Gewißheit des Glaubens Ruhe und Freude, in den Zweifel und das Mißvergnügen aber Sorge und Trauer« (zit. nach: as-Sulamī, Ṭabaqāt, a.a.O., S. 61). Bei Abū-ʿAlī ʾs-Sindī studierte er islamisches Recht nach der ḥanafītischen Richtung und Mystik, besonders »al-Fanāʾ« (das Erlöschen in Gott). Seine Mystik tendiert zum Pantheismus und zur Identität mit Gott, was mehrmals Proteste gegen ihn hervorrief, wie al-Ǧuneid später berichtete (vgl. as-Sarrāǧ, al-Lumaʿ, a.a.O., S. 381, 390 ff.). Al-Bisṭāmī hinterließ wie viele Mystiker seiner Zeit viele Aphorismen, jedoch kein einheitliches Werk. Von diesen Aphorismen behandeln einige seine Ansichten über die Askese, die Gotteserkenntnis, die Identität, den Rausch, das Erlöschen etc. Einige zeigen deutlich seine Tendenz in der Mystik, z. B.: »Schmücke mich mit Deiner Einheit, bekleide mich mit Deiner Ichheit und erhebe mich zu Deiner Einzigartigkeit, so daß deine Geschöpfe sagen wenn sie mich sehen: ›Wir haben dich gesehen und so bist Du (Gott) jener (al-Bisṭāmī)‹, und ich bin nicht mehr dort (erloschen)« (zit. nach: as-Sarrāǧ, al-Lumaʿ, a.a.O., S. 382). Dieser Text zeigt die pantheistische Denkweise und die Vereinigung mit Gott, nach der sich al-Bisṭāmī sehnte, obwohl R. A. Nicholson ihn von einem ›bewußten Pantheismus‹ freisprechen will (s. R. A. Nicholson, al-Bisṭāmī, Abū-Yazīd, in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 82).

In den folgenden Aussagen drückt al-Bisṭāmī seine Askese und Weltentsagung aus: Als er gefragt wurde, wie er zu solchem Wissensgrad gelangt sei, antwortete er: »durch hungernden Magen und nackten Körper«. »Die Sorge des Gotteskenners ist das, worauf er hofft, und die Sorge des Asketen ist das, was er ißt.« »Wer Gott kennt, entsagt allem, was ihn von Ihm abbringt.« (zit. nach: as-Sulamī, Ṭabaqāt, a.a.O., S. 66 f.); ferner: »Ich habe Gott durch Ihn selbst und alles andere, was unter ihm ist, durch Sein Licht erkannt« (zit. nach: al-Ispahānī, Ḥilyat al-auliyāʾ, a.a.O., S. 37). Abū-Yazīd al-Bisṭāmī ließ sich nicht von jemandem beeindrucken, der wegen seiner Gottesnähe bestimmte Wunder hervorbringen kann. Über dieses Thema schrieb er: »Wenn ihr jemanden seht, dem Gott Wundertaten gegeben hat, so daß er sich in die Luft erhebt, so laßt euch nicht davon täuschen bis ihr an ihm seht, wie er sich in bezug auf Gottes Gebote und Verbote, die Unantastbarkeit Seiner Grenze (od. Strafordnungen) und die Verrichtung Seiner Rechte verhält« (zit. nach: ebd., S. 40). Al-Bisṭāmī wie auch alle anderen beachteten islamischen Mystiker, die z. T. in diesen Anmerkungen erwähnt werden, stimmen in dieser Frage eindeutig überein. Sie verstanden unter der Mystik eine strenge Wissenschaft und ein praktisches Verhalten. Koran, Sunna und auch – heutzutage erstaunlich – das islamische Recht bilden die Grundlage dieser Wissen-

schaft. Keineswegs gehört zu dieser Wissenschaft Sektierertum und Loslösung von der Religion bzw. Gründung einer ganz anderen Richtung neben dem Islam.

Weitere Sprüche al-Bisṭāmīs finden sich bei Annemarie Schimmel, Gärten der Erkenntnis, a.a.O., S. 30ff.

[145] »Schmecken« (d̲auq) bedeutet: ›genießen‹, ›schmecken‹. F: »transport« (S. 41), W: »immediate experience« (S. 55), J: »goût« und M: »fruitional experience« (S. 90, 96). Ich bevorzuge die Übersetzung des Begriffs mit »Schmecken«, weil hier ein höchst geistiger Zustand gemeint wird, dessen Erlebnis durch Empfinden erreicht wird. M weist in seiner Anmerkung 162 (S. 133) auf Psalm 34, Vers 8f. hin: »Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist.« Er selbst aber verwendet den Begriff nicht und referiert Watts Meinung aus dessen Buch »Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazālī, (Edinburgh 1963), nach der *Gh* drei Stufen des Intellekts oder Bedingungen der Erkenntnis unterscheide: 1. taqlīd, Glaube, der auf blindem Konformismus beruht, 2. ʿilm, Wissen oder Wissenschaft, in der der Mensch für das, was er glaubt, Gründe anführen kann, und 3. d̲auq (das Schmecken), die Einsicht oder unmittelbare Erfahrung als höchste Stufe. M vertritt jedoch die Ansicht, daß d̲auq nicht einfach eine Erkenntnisstufe darstellt, sondern unmittelbare Erfahrung selbst (vgl. ebd.; s. auch Js Anmerkung zu dieser Stelle, S. 96). Ich neige dazu, Watts Meinung zuzustimmen, da *Gh* selbst in seinem »Elixier der Glückseligkeit« von verschiedenen Stufen der Erkenntnis spricht: 1. erworbenes Wissen durch Studium und 2. eine Art von Wissen, »das ohne menschliche Unterweisung unmittelbar von Gott ihren Herzen zufließt« (Abū-Ḥāmid al-Ghazālī, Das Elixier der Glückseligkeit, übers. von Hellmut Ritter, Düsseldorf/Köln 1959, S. 52f.).

[146] »seelisches Erleben« (arab. ḥāl). F und W: »ecstasy« (S. 41 bzw. 55), J: »les états d'âme« (S. 96), M: »state of exstasy« (S. 90). Ḥāl kann mit ›Zustand‹ oder ›seelisches Erleben‹ übersetzt werden; ich bevorzuge die letztere Übersetzung. Die Ekstase stellt eher das dabei angestrebte Ziel dar (s. dazu auch Jabre, Essai, a.a.O., S. 79).

[147] »Verwandlung der Eigenschaften« (tabaddul aṣ-ṣifāt) F: »the transformation of the moral being« (S. 41), W: »a moral change« (S. 55), J: »la mutation des attributs« (S. 96) und M: »the exchange of qualities« (S. 90). Diese Verwandlung ist im Grunde das Resultat des beschriebenen Erkenntnisprozesses und wirkt sich auf das gesamte menschliche Denken aus.

[148] Der Text ist an dieser Stelle abrupt und problematisch, was eine gewisse Feinfühligkeit für den intendierten Sinn erfordert. M: »Indeed, a drunken man, while he is drunk, does not know the definition and the elements of drunkenness and has no knowledge of it« (S. 90; vgl. auch seine Anmerkung 165, S. 133f.). W (S. 55) und F (S. 42) übersetzen sinngemäß in gleicher Weise. J: »L'ivrogne ne connaît pas la définition et la science de l'ivresse: il ne s'en doute même pas. Et celui qui est sobre les connaît bien, quoiqu'il soit à jeûn ...« (S. 96). C und D enthalten die kleine Hinzufügung: »Der Betrunkene vielmehr ...«

[149] »der Nüchterne« (aṣ-ṣāḥī). M übersetzt »der Arzt« in diesem wie in den folgenden Sätzen – möglicherweise nach einem anderen Manuskript (vgl. S. 90 und seine Anmerkung 166, S. 134). Es handelt sich hier jedoch um einen Vergleich zwischen dem Nüchternen und dem Betrunkenen, mit dem *Gh* den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Erfahrung verdeutlichen will.

[150] F übersetzt diesen Satz in zusammenfassendem Sinne, wobei die Begriffe »ecstasy and initiation« (S. 42) so allgemein verwendet werden, daß sie den Sinn des Satzes nicht adäquat wiedergeben.

[151] W beschränkt den Begriff »religiöse Wissenschaften« auf die Theologie, ohne dies weiter zu erläutern. Bei vielen islamischen Wissenschaftlern aber werden die religiösen Wissenschaften auf fiqh, (islamisches Recht), Quellen des islamischen Rechts, Wissenschaft von den Lesarten des Korans, Koranexegese, Interpretation der prophetischen Überlieferungen und die islamische Scholastik (ʿilm al-kalām) bezogen. Dies geht z. B. aus einer noch nicht veröffentlichten Handschrift von Ibn-an-Nafīs (13. Jahrh. n. Chr.) über die Grundlagen der muḥammedanischen Überlieferung hervor.

[152] »nutzlose Wissenschaften«. M merkt dazu an, daß *Gh* hier zu übertreiben scheint und bezieht die Aussage auf fiqh (islamisches Recht), das *Gh* an einer Stelle als notwendig bezeichnet habe (s. seine Anm. 169, S. 134). Ich denke, daß *Gh* sich hier eher auf ʿilm al-kalām (die islamische Scholastik) bezieht, mit der er sich zu jener Zeit beschäftigte.

[153] Sure 27, Vers (P) 62, (H) 63.

[154] Sure 53, Vers (P) 30, (H) 31.

[155] Ich stimme Ms Meinung zu, daß *Gh* Baġdād nicht aus Furcht vor den Baṭiniten verließ, sondern tatsächlich aus Abneigung gegen die herrschende Schicht und dem damit verbundenen Leben. Die mystische Erfahrung, die unser Autor während dieser Zeit machte, und nicht sein politisches Engagement als Verteidiger des sunnītischen Glaubens und Berater der Herrscher war der bestimmende Grund für dieses Verhalten. Die Meinung von Jabre, daß *Gh* Baġdād aus Furcht vor einem baṭinītischen Attentat verlassen habe, geht über diesen Text hinaus. *Gh* betreibt in diesem Zusammenhang keine sozialpolitische Analyse, sondern beschreibt seine persönliche Situation in bezug auf seine eigene geistige Tätigkeit. Seine Hinwendung zur mystischen Pra-

xis ist nunmehr ganz sicher (vgl. Ms Anm. 172, S. 134 und Jabre, Farid, »La Biographie al-Ghazālī«, in: MIDEO 1, 1954, S. 73 ff.).

156 »die Staatseinkünfte des Irak«. Wie Abū-Jūsuf schreibt, ging das Eigentum der persischen Könige und Fürsten sowie der gefallenen und flüchtigen Perser in den Besitz und die Staatskasse des islamischen Kalifats über. Daraus vergaben der Kalif ʿUmar und seine Nachfolger den Muslimen Lehen und Gehälter. Der berühmte Jurist und Richter betrachtete dieses Verhalten als legitim, da solche Länder zu den Reichtümern gehören, die keinen Besitzer haben (vgl. Abū-Jūsuf, Jaʿqūb Ibrāhīm Ibn-Ḥabīb, Kitāb al-Ḫarāǧ (Das Buch über die Grundsteuer), hrsg. von Muḥammad Ibrāhīm al-Bannā, arab., Kairo 1981, S. 125 ff.). Die Einkünfte des Irak galten als waqf, d. h. sie sollten bloß zu guten Zwecken verwendet werden (zu dem Begriff waqf s. W. Heffenings Artikel, in: Handwörterbuch des Islam, a. a. O., S. 787 ff.).

157 Gemeint ist die Umayyadenmoschee in Damaskus, welche von dem Umayyadenherrscher al-Walīd I. (705/715 n. Chr.) gegründet wurde. Früher stand an dieser Stelle ein heidnischer Tempel, der unter Theodosius (379-395 n. Chr.) in eine christliche Kirche umgewandelt wurde. Der Bau der Moschee weist eine Mischung von nomadistischen, urbanischen, kirchlich byzantinischen und römischen Stilelementen auf. Die Hofanlage ist z. B. von der nomadistischen Urform des freien Versammlungsplatzes beeinflußt, wohingegen die geschlossene Gebetshalle an die Hallen und Basilikaräume der römischen und byzantinischen Baukunst erinnert. Ferner zeigen sich in dem Bau der Kuppel impiristische Elemente, die mit der Machtvorstellung der sassanidischen und römischen Herrscher verbunden sind (s. K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Beirūt 1968, S. 59 ff.; Heinrich Gerhard Franz, Palast, Moschee und Wüstenschloß. Das Werden der islamischen Kunst. 7.–9. Jahrhundert, Graz 1984, S. 79 ff.; ferner: Claude Cahen, Der Islam, Frankfurt/M. 1968, S. 49).

158 Die Felsenmoschee in Jerusalem wurde auf Veranlassung des Kalifen ʿAbd-al-Malik Ibn-Marwān (685–705 n. Chr.) errichtet. Sie gilt als das älteste noch existierende Beispiel der frühen islamischen Architektur und als Meisterwerk ausgewogener Proportionen und architektonischer Harmonie. Sie wurde von einem unbekannten Architekten konzipiert. Sowohl innen als auch außen wurde sie mit farbenprächtigen Mosaiken, Marmorsäulen und vergoldeten Ornamenten ausgestattet. Sie wurde auf dem Fels (sachra) erbaut, von dem aus der Prophet Muḥammad seine berühmte Himmelfahrt unternommen haben soll (vgl. Sure 17, Vers 1). Neben den religiösen spielten bei der Errichtung der Moschee politische Gründe eine Rolle. Der umayyādische Kalif wollte verhindern, daß sein Einfluß durch zurückkehrende Pilger aus Mekka, besonders die durch den Herrscher von Mekka, Ibn-az-Zubair indoktrinierten, schwächer wurde. Parallel also zu der Kaʿba baute er die Felsenmoschee, um durch die Bedeutung der Himmelfahrt des Propheten Muḥammad das Augenmerk auf Jerusalem zu richten (s. H. G. Franz, a. a. O., S. 91 ff. u. Creswell, a. a. O., S. 17 ff.).

159 »der Geliebte Gottes«. Diese Bezeichnung findet sich auch im Alten Testament (vgl. Jes. 41, 8 und 2. Chron. 20, 7).

160 »Ḥiǧāz«. Der Begriff bedeutet ursprünglich ›Hindernis‹, ›Barriere‹. In der arabischen Topographie wird er auf das Gebirge Sarāt angewendet. Als Landschaft bezeichnet er denjenigen Teil der Westküste der arabischen Halbinsel, der nicht zu Jemen gehört, von ʿAkra bis al-Līṯ mit den wichtigsten Städten Mekka, Medīna und Ǧidda. Durch die heiligen Stätten in Mekka und Medina genießt diese Landschaft besondere Bedeutung (s. ›Ḥidjāz‹, in: Enzyklopädie des Islam, a. a. O., Bd. II, S. 319).

161 »der Lichtnische der Prophetie«. *Gh* verwendet den Begriff »Licht« hier (wie auch in ›Iḥyāʾ) als Metapher für die Offenbarung (vgl. Jabre, Essai, a. a. O., S. 266).

162 »das gänzliche Versinken des Herzens« (istiġrāq); F: »being lost« (S. 48), W: »sinking« (S. 61), J: »la fusion« (S. 100) und M: »absorption« (S. 94). Diese völlige Versenkung wird durch die ständige Anrufung des Gottesnamens erreicht.

163 »das völlige Aufgehen« (fanāʾ, wörtl. ›Erlöschen‹); F: »being lost in God« (S. 48), W: »complete absorption in God« (S. 61), J: »anéantissement« (S. 100) und M: »being completely lost in God« (S. 94). Es handelt sich um einen zentralen Begriff des Sufismus, der die Auslöschung des menschlichen, vergänglichen Willens zugunsten des ewigen göttlichen zum Inhalt hat. M. Horten gibt den Begriff mit ›Nirwana‹ wieder (s. Indische Strömungen in der islamischen Mystik, II. Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik. Materialien zur Kunde des Buddhismus, hrsg. von M. Walleser, Heidelberg 1928, S. 133 und die entsprechenden Anmerkungen); im Gegensatz dazu sieht der Verfasser des kurzen Artikels über ›fanāʾ‹ im Handwörterbuch des Islam (a. a. O., S. 124) den Ursprung des Begriffes in der christlichen Mystik, nicht aber im Hinduismus (vgl. auch Enzyklopädie des Islam, a. a. O., Bd. II, S. 54). Ich persönlich neige dazu, den Begriff weder aus dem Buddhismus noch aus dem Christentum abzuleiten und ihn als spezifisch islamisch zu begreifen, insofern ṭahāra oder ṣafāʾ (›die Reinheit‹) das Ziel dieses »Erlöschens« darstellt. Ṭahāra ist im Koran ein Zentralbegriff (s. z. B. in Verbindung mit Jesus und seiner Erhebung zu Gott Sure 3, Vers (P) 55, (H) 52 und besonders auch Sure 2, (P u. H) 222, um nur einige Stellen zu erwähnen). Mit Sicherheit ist hier nicht körperlich-rituelle Reinigung gemeint, sondern die seelische Reinigung, die

Annäherung an Gott, die die Überwindung der menschlichen schlechten Eigenschaften voraussetzt.

[164] Nach C und D meint der Satz gerade das Gegenteil: » was beinahe in den Bereich der freien Wahl und der Selbstaneignung fällt.« Entsprechend übersetzten F, W und M (S. 48, 61 bzw. 94). Mir scheint der Text nach A und B dem Zusammenhang nach passender zu sein, insofern man sich in der Mystik auf die Gaben und die Gnade Gottes eher verläßt als auf eigenes Bemühen.

[165] »Was davor ist« kann zweierlei bedeuten: a) vor der Stufe des Aufgehens in Gott und b) vor dem Beschreiten des Weges selbst. M. weist auf die Schwierigkeiten der Übersetzung dieser Stelle hin (vgl. seine Anm. 182, S. 135).

[166] »Innewohnen« (ḥulūl). F: »intermixture of being« (S. 48), W: »inherence« (S. 61), J: »l'Inherence» (S. 101) und M: »indwelling« (S. 95). Nach L. Massignon beschreibt der Begriff in der islamischen Theologie »die Beziehung zwischen einem Körper und seinem Ort oder einen Akzidenz und seinem Substrat« (Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 176). Als *unio substantialis* kann sich der Begriff sowohl auf die Beziehungen zwischen Seele und Leib als auch zwischen göttlichem Geist und dem Menschen beziehen (vgl. ebd.). Max Horten gibt den Begriff »Inhärenz« und »Inkarnation« wieder, was meiner Übersetzung nahesteht (s. Horten, Indische Strömungen, a.a.O., S. 37 und S. 129). Wegen der damit verbundenen Problematik in der christlichen Theologie vermeide ich jedoch den Begriff ›Inkarnation‹ und bevorzuge die Übersetzung mit ›Innewohnen‹. ›Ḥulūl‹ tritt als Zentralbegriff schon in der mystischen Lehre von al-Ḥallāǧ (244–309 n. H./858–922 n. Chr.) auf (s. dazu L. Massignon, al-Ḥallādj, in: Handwörterbuch des Islam, S. 159). F. Jabre gibt den Begriff mit »d'être dans un lieu« und als terminus techincus mit »l'inherence« wieder (s. Jabre, Essai, a.a.O., S. 77 f. auch für weitere Stellenangaben bei *Gh*).

[167] »Vereinigung« (ittiḥād). F: »identification« (S. 48), W: »union« (S. 61), J: »union« (S. 101) und M: »union« (S. 95). Philosophisch und theologisch hat der Begriff mehrere Bedeutungen. Als terminus technicus der islamischen Mystik bezeichnet er die Vereinigung zwischen Schöpfer und Geschöpf oder die Möglichkeit einer solchen Vereinigung (s. auch R. A. Nicholson, ›Ittiḥād‹, in: Handwörterbuch des Islam, a.a.O., S. 234).

[168] »Erlangung« (wuṣūl). F: »intimate union« (S. 48), W: »connection« (S. 61), J: »connexion« (S. 101) und M: »reaching« (S. 95). Jabre erwähnt einige Textstellen bei *Gh*, die seine ablehnende Haltung gegen alle diese drei Kategorien von Mystikern bestätigt (s. Jabre, Essai, a.a.O., S. 275).

[169] »al-Maqṣid al-asnā, šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā (Das erhabenste Ziel. ›Erklärung der heiligen Namen Gottes‹). Dieses Buch ist von Muḥammad Muṣṭafā Abu-'l-ʿAlā' im Jahre 1968 in Kairo auf Arabisch herausgegeben worden. In diesem Werk nimmt *Gh* an verschiedenen Stellen zu diesen drei Gruppen Stellung und lehnt sie ähnlich wie hier ab (s. bes. S. 119 ff., 148 ff.).

[170] Diese Verse stammen von dem Dichter Ibn-al-Muʿtazz gest. 908 n. Chr., s. M, S. 138 Anm. 188. Sie können auch v. *Gh* selbst stammen.

[171] Ḥirā' ist ein Berg auf der arabischen Halbinsel nordöstlich von Mekka, der auch unter dem Namen »Berg des Lichts« bekannt ist. In einer Höhle dieses Berges betete der Prophet Muḥammad zu Gott, nachdem er den Götzendienst und alle anderen heidnischen Bräuche seines Volkes abgelegt hatte.

[172] »ʿAǧā'ib al-qalb« ist ein Buch der »Iḥyā'« (Enzyklopädie der Religionswissenschaften). Eine auszugsweise Übersetzung ins Englische findet sich als Appendix V bei McCarthy (S. 363–382). M weist außerdem in seiner Bibliographie auf eine deutsche Übersetzung von Carl Friedrich Eckmann hin, macht allerdings keine Angaben über Erscheinungsort und Jahr (vgl. M, S. 385).

[173] Sure 58, Vers (P) 11, (H) 12. An dieser Stelle merkt M an, daß die drei Begriffe ›Erkennen‹, ›Schmecken‹ und ›Glauben‹ im mystischen Kontext verstanden werden sollten. An der Spitze stehe hier der Glaube, allerdings nicht im religiösen Sinne, sondern als Vertrauen in die Menschen, die diese Zustände erleben (vgl. Ms Anm. 194, S. 136). Nach meiner Meinung unterscheiden sich die drei von *Gh* genannten Stufen der Erkenntnis sowohl im Hinblick auf ihre Organe (Vernunft, Herz und Gehör) als auch im Hinblick auf ihre Qualität, wobei das Erleben, nicht aber der Glaube – wie M beeinflußt vom katholischen Glauben behauptet – die höchste Erkenntnisstufe darstellt. Dies wird an mehreren Stellen dieser beiden Schriften *Ghs* deutlich.

[174] Sure 47, Vers (P) 16, (H) 18.

[175] »in seiner ursprünglichen Natur«, s. Anm. 25; s. ferner D. B. Macdonald, ›Fiṭra‹, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. II, S. 121 f.

[176] Sure 74, Vers (P) 31, (H) 34.

[177] »Der Beweis für ihre Möglichkeit ist ihre Existenz« (wa-dalil imkānihā wuǧūduhā); ein typischer Nominalsatz, über den F und W stolperten, da beide nicht verstanden haben, daß für *Gh* der Beweis für die Möglichkeit der Prophetie bereits in ihrer Existenz selbst begründet liegt (vgl. F S. 53 und W S. 65). M hingegen hat den Satz richtig verstanden und merkt dazu an, daß *Gh* wie die Scholastiker nach dem Prinzip vorgeht *ab esse valet illatio ad posse* (›aus der Existenz einer Sache kann man die Möglichkeit folgern‹, s. Ms Anmerkung 204, S. 138). Auch J hat den Satz richtig verstanden (vgl. S. 105).

178 Das Experiment ist zwar für *Gb* ein Hilfsmittel zur Erlangung neuer Erkenntnisse, aber es ist nicht das ausschließliche. In der experimentellen Medizin hat man die Problematik der Anwendung von Experimenten erkannt und ist deshalb dazu übergegangen, von ›Regeln‹ statt von ›Gesetzen‹ in der Naturforschung zu sprechen, da Regeln Ausnahmen zulassen (s. Experimentelle Medizin, in: Fischer Lexikon, a.a.O., Bd. I, S. 114ff.; s. ferner C. F. v. Weizsäcker über ›Das Experiment‹, in: Zum Weltbild der Physik, a.a.O., S. 176; und auch ›Experiment‹, in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr, a.a.O., Bd. I, S. 353ff.).

179 »aš-Šāfiʿī« s. Anmerkung 115.

180 »Galen«. Die arabischen Autoren behandeln den berühmten griechischen Arzt sehr ausführlich. Einer der bekanntesten Berichte stammt aus der Feder des arabischen Arztes und Biographen Ibn-al-Qifṭī (1167–1248 n. Chr.), der auch Zitate von anderen Biographen enthält. Ibn-al-Qifṭī beginnt seinen Aufsatz mit den Worten: »Der Weise, der Philosoph, der Naturwissenschaftler der Griechen, der aus der Stadt Pergamos in Griechenland stammt. Er war der Führer (Imām) aller Ärzte seiner Zeit und das Haupt aller Naturwissenschaftler in seiner Ära. Er ist der Verfasser bedeutender Werke in der Medizin und anderer Naturwissenschaften sowie der Wissenschaft der Rhetorik. Galenos hinterließ ein Verzeichnis seiner Werke, das aus mehreren Seiten besteht und indem er sie (die Werke) je nach der Bedeutung ihrer Lektüre geordnet hat. Er verwies ferner auf die Methode ihres Unterrichts. Sie bestehen aus hundert Schriften« (Ibn-al-Qifṭī, Tārīḫ al-Ḥukamāʾ [Die Biographien der Weisen], a.a.O., S. 122ff.). Umstritten ist bei den islamischen Biographen, die Ibn-al-Qifṭī in seinem Bericht erwähnt, die Zeit seiner Geburt. Nach al-Masʿūdī wurde Galenos etwa zweihundert Jahre n. Chr. geboren, nach dem Bericht des andalusischen Arztes Ibn-Ǧulǧul lebte Galenos zur Zeit Neros (37–68 n. Chr.), bereiste verschiedene Länder und besuchte zweimal Rom, »wohnte auch dort und unternahm mit dem Kaiser Kriegszüge zur Heilung der Verletzten. Er zeichnete sich aus in der Medizin, der Philosophie und in allen mathematischen Wissenschaften, und zwar schon seit seinem siebzehnten Lebensjahr; er war ein Genie seiner Zeit. In Rom hielt er Versammlungen ab. Sein Wissen über die Anatomie legte er dar, was seine Leistung auf diesem Gebiet bezeugt. Zu seinen Lebzeiten entstand das Christentum, worüber er sich unterrichten ließ. Er reiste von Rom ab mit dem Ziel, sich nach Jerusalem zu begeben, jedoch starb er unterwegs, als er sich in Sizilien aufhielt. Er wurde achtundachtzig Jahre alt. Er war ein Schlüssel zur Medizin, und er war derjenige, der sie darlegte und ausführte. Sechzehn Bücher über die Medizin hat er verfaßt, die alle im Zusammenhang miteinander stehen. Er

verlangte von dem Studenten der Medizin, daß er sie alle studieren müsse. Keiner überragte ihn in der Anatomie, über die allein er sechzehn Aufsätze verfaßte. Er war auch ein großer Redner, und er schrieb ein Buch, in dem er sich mit den Dichtern auseinandersetzte. Er ließ sich nicht durch Nachahmung, sondern nur durch eigene Erfahrung überzeugen« (auszugsweise zit. nach: Ibn-al-Qifṭī, a.a.O., S. 123.).

Ibn-al-Qifṭī selbst vertrat die Ansicht, daß Galenos Jesus nicht erlebte, wobei er sich auf Angaben aus den Schriften des griechischen Arztes selbst stützte (vgl. ebd., S. 128). Nach der zuverlässigsten Angabe soll Galenos von 123 bis 199 n. Chr. gelebt haben. Der Bericht von Ibn-al-Qifṭī enthält ferner eine Liste seiner Schriften (s. ebd. S. 128ff.).

Dem Bericht des islamischen Arztes und Biographen Ibn-Abī-Uṣaibiʿa zufolge wurde Galenos im Jahre 59 n. Chr. geboren, und zwar entsprechend einer Überlieferung von Ḥunain Ibn-Isḥāq (vgl. Ibn-Abī-Uṣaibiʿa, ʿUyūn al-anbāʾ, (Die Klassen der Ärzte), a.a.O., Bd. I, S. 71). I.-A.-Uṣaibiʿa erwähnt ferner ein anderes Geburtsdatum im Jahre 200 n. Chr. das auf al-Masʿūdī zurückgeht (vgl. ebd., S. 72). Ferner berichtet er, daß Galenos' Vater in der Geometrie ausgebildet und sein Großvater ein Tischlermeister war. Sein Vater starb, als er 20 Jahre alt war (vgl. ebd., S. 83).

Zu seinen Werken, die ins Arabische übertragen worden sind, s. Ḥunain Ibn-Isḥāq, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, hrsg. von G. Bergsträsser, Leipzig 1925. Siehe ferner Max Meyerhof, Über echte und unechte Schriften Galens nach arabischen Quellen, Berlin 1928. Der Einfluß Galens auf die Medizin des Mittelalters überhaupt, besonders aber auf die arabischen Ärzte, ist unbestreitbar. Jedoch darf im Rahmen dieses Einflusses nicht die eigene Leistung dieser Ärzte verkannt werden. Bewunderung, aber auch Kritik kennzeichnen ihr Verhältnis zu diesem großen griechischen Arzt (s. dazu J. Christoph Bürgel, Averroes contra Galenum, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Jahrgang 1967, Nr. 9).

181 »Habitus« (aḥwāl, Singular ḥāl). Ein umfassender Begriff, der die gesamten Lebensumstände impliziert; W: »what these men are« (S. 67), J: »mentalité« (S. 106) und M: »their scientific status« (S. 99); F überspringt diesen Absatz (vgl. S. 54). Hier wird der Terminus nicht im mystischen Sinne verwendet, den man wiederum mit »Erlebnis« wiedergeben kann.

182 Den genauen Wortlaut dieser und der nachfolgenden beiden Überlieferungen fand ich nicht in der großen Concordance von Wensinck. Die Ermahnung jedoch, sein Wissen weiter mitzuteilen und niemandem vorzuenthalten, findet sich sinngemäß bei Wensinck, Concordance, ›ʿalima‹, a.a.O., Bd. IV, S. 313ff. und S. 369.

[183] Siehe Aḥmad Ibn-Ḥanbals Sammlung, a.a.O., Bd. I, S. 449 und Bd. II, S. 190 (›die Verdammung des ungerecht Handelnden‹); s. auch Wensinck, Concordance, ›Ẓulm‹, a.a.O., Bd. IV, S. 81 ff.

[184] Nach D: »Wessen Sorge eine einzige Sorge ist, nämlich die (Frömmigkeit) ...« Mir scheint, daß der Text in der Sammlung von Ibn-Māǧa eindeutiger ist: »Wer alle Sorgen zu einer einzigen Sorge macht, nämlich zu der Sorge um seinen Tod und die Auferstehung, dem möge der erhabene Gott alle Sorgen des Diesseits und des Jenseits ersparen« (s. Wensinck, Concordance, a.a.O., Bd. VII, S. 107 und den Text auf S. D 151 sowie die Anmerkung des Herausgebers).

[185] Gemeint sind die materiellen Wunder, nicht aber die geistigen; die Verwandlung ist ein Wunder Moses (s. Sure 28, Vers [P u. H] 31), die Spaltung des Mondes ein Wunder des Propheten Muḥammad (s. Sure 54, Vers [P u. H] 1).

[186] Sure 16, Vers (P) 93, (H) 95 und Sure 35, Vers (P) 8, (H) 9.

[187] M merkt an dieser Stelle mit Bezug auf Macdonald an, daß *Gh* hier die Tendenz zu einem »historischen Agnostizismus« zeige, wie er in der letzten Phase der christlichen Apologetik aufgetreten sei (vgl. Ms Anmerkung 215, S. 139 f.). *Gh* will hier jedoch lediglich sagen, daß die materiellen Wunder im Vergleich zu den geistigen keine große Bedeutung besitzen. Der Begriff ›historischer Agnostizismus‹ ist in diesem Zusammenhang irreführend, da er mit materialistischer und positivistischer Weltanschauung assoziiert wird. Über die Bedeutung des Begriffes und seine historische Entwicklung s. Ch. Seidel, ›Agnostizismus‹, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O., Bd. I, S. 110 ff.

[188] »Das ist der starke wissenschaftliche Glaube« (al-īmān al-qawī ʾl-ʿilmī). F: »scientific certitude« (S. 56), W: »strong, intellectual faith« (S. 68), J: »la foi solide et scientifique« (S. 107) und M: »strong belief based on knowledge« (S. 100).

[189] Wegen der Länge dieses Kapitels habe ich mich der Aufteilung von J und M angeschlossen. F überspringt diesen Teil von dem Beginn des Abschnittes an bis A 62: »Als ich sah, bis zu welchem Grad der Glaube der verschiedenen Gruppen von Menschen aus diesen Gründen schwach geworden war ...« (vgl. S. 56).

Der Abschnitt beginnt mit einem sehr langen Bedingungssatz, der mit lamma (›da‹, ›als‹, hier auch ›nachdem‹) eingeleitet wird. Wegen der Länge dieses Satzes, der mehr als eine halbe Seite umfaßt, mußte ich ihn in mehrere Sätze zerlegen, da er sonst in der deutschen Übersetzung verwirrend sein könnte. Der Nachsatz beginnt mit: »Durch all dies wurde mir notwendigerweise klar ...« (fa-kaḏālika bāna lī ʿala ʾḍ-ḍarūra anna adwiyat al-ʿibādāt bi-ḥudūdihā).

[190] »das Wesen seines Geistes« (ḥaqīqat ar-rūḥ). W: »real nature of his spirit« (S. 69), J: »c'est-à-dire un esprit qui est le siège de la connaissance de Dieu« (S. 108) und M: »essence of man's spirit« (S. 101). Zu ›Herz‹ (qalb) s. auch Anmerkung 29 und Max Horten, Indische Strömungen, a.a.O., S. 122 und 133.

[191] Sure 26, Vers (P u. H) 89.

[192] Sure 2, Vers (P) 10, (H) 9.

[193] Nach B: »..., wobei einige doppeltes Gewicht und Quantität haben«; nach C und D: »Wie sich die Medikamente aus Mischungen zusammensetzen, deren Bestandteile sich in Art und Quantität unterscheiden, wobei einige doppeltes Gewicht und Quantität haben.« Entsprechend übersetzen M und W (S. 102 bzw. 69 f.). J übersetzt diese Stelle relativ frei (vgl. S. 109).

[194] »Wirkung« (ʿamal, Plural aʿmāl, wörtl. ›Arbeit‹, ›Handlung‹). In diesem Zusammmenhang wird die Übersetzung mit ›Wirkung‹ bevorzugt. W: »efficacy« (S. 70), M: »working« (S. 102, vgl. auch seine Anm. 220, S. 140). J übersetzt diese Stelle relativ frei (vgl. S. 109).

[195] J kürzt diesen Passus ab (vgl. S. 110).

[196] Nach B, C und D: »ein anderer verschlingt die Güter religiöser Stiftungen.«

[197] »Scheinargumente der Libertinisten« (zur Begriffsbestimmung s. F. Schalk, ›Libertin‹, ›Libertinisme‹, ›Libertinage‹, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O., Bd. V, S. 272 ff.), (ibāḥīya; W: »the Latitudinarians« (S. 72), J: »libertin« (S. 111), M: »the licentious« (S. 104).

[198] »Avicenna«, a. Anm. 67.

[199] »al-Fārābī«, s. Anm. 68.

[200] »und ich mich mit Eifer dazu entschlossen sah« (lāzima muǧtahida mulibba), nach A und B. Nach C und D steht nur mulibba von labba (›sich aufhalten‹), was in diesem Zusammenhang bedeutet, sich an etwas, nämlich der Anstrengung, festzuhalten.

[201] »eine Zeit des Übergangs und eine Ära des Unwahren« (wa-ʾz-zamān zamān fatra). W: »it is an age of slackness, an era of futility« (S. 74), J: »que le temps est à la torpeur et l'époque à la vanité« (S. 113) und M: »it is a time of tepidity and an era of error« (S. 105). Ibn-Kaṯīr vermerkt in seinem Kommentar zu dem Koranvers: »Ihr Leute der Schrift! Unser Gesandter ist nunmehr zu euch gekommen, um euch während einer Zwischenzeit (arab. *fatra*) der Gesandten Klarheit zu geben« (Sure 5, Vers (P) 19, (H) 22) an, daß mit dem Begriff fatra die Zeit zwischen der Entsendung Jesu und der Muḥammads gemeint sei und daß die Zeit, bevor Muḥammad gesandt wurde, voll von Freveltaten, Unrecht und Ignoranz gewesen sei (s. Ibn-Kaṯīr, Korankommentar, a.a.O., Bd. II, S. 35). Durch die Verwendung des Begriffes will *Gh* ausdrücken, daß die Zeit, in der er lebte, der vor der Entsendung Muḥammads ähnlich ist.

202 M vermutet in dem Sultan Fakhr-al-Mulk, den ältesten Sohn des 1092 n. Chr. ermordeten Wezīrs Niẓām-al-Mulk (vgl. seine Anm. 237, S. 141). Fakhr-al-Mulk hat aber selbst nie ein Herrscheramt bekleidet. Er stand seit 1095 n. Chr. als Wezīr im Dienste des Sultans Barkiyāruk und später bei dessen Bruder Sandjar, dem Statthalter von Ḫorāsān, bis er im Jahre 1106 von einem Assassinen ermordet wurde (vgl. K. V. Zettersteen, ›Fakhr-al-Mulk‹, in: Enzyklopädie des Islam, a.a.O., Bd. II, S. 47.

Bis zu seinem Tode im Jahre 1092 herrschte vielmehr Malik Shāh als Sultan, sein Nachfolger war sein ältester Sohn Barkiyāruk, der allerdings erst nach langen Kämpfen und internen Auseinandersetzungen im Jahre 1101 als Sultan völlig anerkannt war. Er starb im Jahre 1104, zu einem Zeitpunkt, als *Gh* 46 Jahre alt war. Barkiyāruks Nachfolger wiederum war Muḥammad Ibn-Malik-Shāh, der bis 1118 als Sultan regierte. Da *Gh* uns zu Beginn des Werkes mitteilt, daß er es im Alter von über 50 Jahren geschrieben habe (vgl. A 5), kann man davon ausgehen, daß er das vorliegende Buch zur Zeit des Sultans Muḥammad Ibn-Malik-Shāh geschrieben hat, und vermutlich ist dann mit dem »zu jener Zeit herrschenden Sultan« Barkiydāruk gemeint.

203 W und J fassen dies als Aussagesatz auf, was der Text im Grunde auch zuläßt, wobei bei W eine vom Text sehr abweichend Übersetzung zu vermerken ist (vgl. S. 74f.). Ich habe mich jedoch dem Text der Ausgabe D und der Übersetzung von M angeschlossen, nach der der Sinn des Satzes in Verbindung mit dem Korantext darauf hinausläuft, daß das Ertragen von Schwierigkeiten für den Gläubigen eine von Gott auferlegte Prüfung darstellt und deshalb für ihn selbstverständlich ist.

204 Sure 29, Vers (P u. H) 1–3.

205 Sure 6, Vers (P u. H) 34.

206 Sure 36, Vers (P) 1–10, (H) 1–9.

207 Nach einer islamischen Überlieferung sendet Gott zu Beginn eines jeden Jahrhunderts einen Menschen, der die Religion wiederbelebt (s. Abū-Dāwūd, Sammlung, a.a.O., S. 36).

208 Siehe Tirmiḏī, Sammlung, ›qadar‹, a.a.O., Bd. 8, S. 307; Wensinck, a.a.O., Bd. I, S. 64; Ibn-Fourak, a.a.O., S. 76f. Ibn-Fourak interpretiert den ›Finger‹ als ›Herrschaft‹ und ›Macht‹, d. h. die Herzen der Menschen unterstehen Gottes Willen.

209 »al-Qisṭās al-mustaqīm, siehe Anmerkung 119.

210 »Kīmīyā-yi Saʿādat« (Das Elixier der Glückseligkeit). Ein großes Werk *Ghs* und fast das einzige, das er in persischer Sprache geschrieben hat. Eine neue Ausgabe in zwei Bänden ist kürzlich von Ḥusain Khadīwǧam in Teheran 1983 herausgegeben worden. Es enthält wichtige Fragen der islamischen Ethik und Mystik. Auszüge aus diesem Werk sind von Hellmut Ritter ins Deutsche übersetzt worden und unter dem oben erwähnten Titel herausgegeben worden (Düsseldorf/Köln) 1959.

211 Nach C u. D: »dessen Schicksalsstern die Gefolgschaft verlangt ...«; entsprechend übersetzen F (S. 57), W (S. 77), J (S. 116) und M (S. 108).

212 F überspringt den folgenden Abschnitt bis zu dem Satz: »Wenn der sich wahrhaft erweisende Traum ...« (S. 57).

213 »ein Sechstel Dirham Opium«. Bei Erwachsenen kann die von *Gh* genannte Dosis in der Tat schon tödlich wirken (vgl. dtv-Lexikon, München: dtv, 1976, Bd. 13, S. 228). Die Abkühlung, von der *Gh* hier spricht, kommt durch die Wirkung des Morphiums zustande, das einen Bestandteil des Opiums bildet und den Blutdruck derart senkt, daß das Blut im Kopf und in den Gliedmaßen kaum noch zirkuliert – ein Phänomen, das als ›narcotic analgesic‹ bezeichnet wird (s. Zetkin-Schaldach, Wörterbuch der Medizin, Stuttgart 1974 ›analgesic‹, Bd. I, S. 61 und ›narkotica‹, Bd. II, S. 953).

214 F überspringt die nächsten Seiten bis: »Die vierte Ursache, d. i. die Schwäche des Glaubens ...« (vgl. B 100 und F, S. 58).

215 Dies ist ein magisches Quadrat dritter Ordnung, in dem alle Ziffern von 1 bis 9 nur einmal vorkommen. Es ist das einzige magische Quadrat, das aus den Ziffern 1 bis 9 vorstellbar ist. Alle Felder gehen durch Spiegelung auseinander hervor (die 5 steht in der Mitte, die sich außen gegenüberstehenden Ziffern ergeben immer die Summe 10). Das rechte Quadrat zeigt die mit den gleichen Ziffern assoziierten Buchstaben. Es handelt sich also um zwei gleiche Quadrate mit verschiedener zeichnerischer Darstellung.

Magische Quadrate sind in China und Indien seit frühester Zeit bekannt und werden dort bis heute in Stein oder Metall graviert und als Amulette getragen. In Europa wurden sie in früher christlicher Zeit eingeführt, obgleich als erste schriftliche Quelle erst das Werk des Griechen Emanuel Moschopoulos gilt, der um 1300 n. Chr. lebte. Cornelius Agrippa (1486–1535 n. Chr.) konstruierte magische Quadrate, die er mit dem Planetensystem in Verbindung brachte (s. Kracke, Helmut: Aus eins macht zehn und zehn ist keins, Reinbek 1970, S. 15ff.; Enzyklopädia Britanica, London/Chicago 1768, Vol. 14, S. 625ff. und Ms Anm. 248, S. 142). J verzichtet auf eine Wiedergabe der Figur (vgl. S. 117).

216 Näheres darüber wird nicht mitgeteilt.

217 »darin getötet werden«. Der Text der Ausgabe A ist an dieser Stelle nicht ganz logisch, weshalb ich diesen Zusatz von B, C und D übernommen habe. Dort wird weiter hinzugefügt: »Dann würde er dieses Kleid nicht anziehen. Möglicherweise ...«

218 »Kieselwürfe«. Das Werfen von Kieseln an bestimmten Orten

und Tagen gehört zu den allgemeinen Pilgerpflichten. Es folgt bestimmten zeremoniellen Regeln. Der Pilger muß rein sein und selbst diese Kiesel werfen. Es sind sieben Kiesel, die der Pilger am ersten Tag des großen Festes bei ʿAqaba und am zweiten Tag drei Male an verschiedenen Orten wirft. (s. ʿAbd-ar-Rahmān al-Ǧezerī, al-fiqh ʿala ʾl-maḏāhib al-arbaʿa (Das islamische Recht nach den vier Schulen, arab. Kairo o. J., Bd. 1, S. 664). Die Kieselwürfe gehören nicht zu den grundsätzlichen Pflichten des Pilgers, d. h. sie können auch unterlassen werden, ohne daß dadurch das Pilgern ungültig wird. Šaltūt schreibt dazu: »Das Werfen von Kieseln hat eine symbolische Bedeutung, durch welches der Pilger seine Entschlossenheit bekundet, die bösen Motivationen seiner eigenen Seele zu unterlassen, und seine Wiederholung bedeutet sein Beharren darauf ...« (s. Maḥmūd Šaltūt, al-Islam ʿaqīda wa-šarīʿa, ›Der Islam als Dogma und offenbartes Gesetz‹, 9. Aufl., arab. Kairo 1977, S. 124).

[219] »die nur von den Auserwählten erfaßt werden.« M überspringt diesen Satzteil (s. S. 113).

LITERATURVERZEICHNIS

I. Schriften von al-Ghazālī und Übersetzungen

al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl (Der Erretter aus dem Irrtum), Kīmyāʾ as-saʿāda (Das Elixier der Glückseligkeit), al-Qawāʿid al-ʿašra (Die zehn Grundregeln), al-Adab fi ʾd-dīn (Die religiöse Erziehung), hrsg. v. Muḥammad Muḥammad Ǧābir, arab., Kairo: Maktabat al-Ǧindī o. J.

al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl (Der Erretter aus dem Irrtum), Kīmyāʾ as-saʿāda (Das Elixier der Glückseligkeit), al-Qawāʿid al-ʿašra (Die zehn Grundregeln), al-Adab fi ʾd-dīn (Die religiöse Erziehung), hrsg. v. Muḥammad Muṣṭafā Abu-ʾl-ʿAlāʾ und Muḥammad Muḥammad Ǧābir, arab., Kairo: Maktabat al-Ǧindī ²1973.

al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl zusammen mit einer französischen Übersetzung, hrsg. v. Farīd Jabr, Beirūt: al-Laǧna ʾd-daulīya li-tarǧamat ar-rawāʾiʿ (Internationaler Ausschuß für die Übersetzung v. Meisterwerken, UNESCO), 1959.

Imām al-Ghazālī: al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl, mit einer Studie über die islamische Mystik, hrsg. v. ʿAbd-al-Ḥalīm Maḥmūd, arab., Kairo: Dār al-kutub al-ḥadīṯa, Taufīq ʿAfīfī ʿĀmir, o. J. 5. Aufl.

Field, Claud: The Confessions of al-Ghazzali, translated for the first time into English, London: John Murray 1909.

Watt, W. Montgomery: The Faith and Practice of al-Ghazālī, London: George Allen and Unwin 1953.

McCarthy, Richard Joseph: Freedom and Fulfillment. An Annotated Translation of al-Ghazālī's al-Munqiḏ min al-Ḍalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī, Boston: Twayne Publishers 1980.

Miškāt al-anwār (Die Nische der Lichter), hrsg. u. eingeleitet v. Abu-ʾl-ʿAlāʾ ʿAfīfī, arab., Kairo: ad-Dār al-qaumīya li-ʾṭ-ṭibāʿa wa-ʾn-našr 1964 (al-Maktaba ʾl-ʿarabīya 6, taḥqīq-at-turāṯ al-ʿarabī 2, āṯār Abī-Ḥāmid al-Ghazālī 1, Philo. u. Sozialwiss. 1).

al-Quṣūr al-ʿawālī min rasāʾil al-Imām al-Ghazālī: Miškāt al-anwār (Die Nische der Lichter), Risālat aṭ-ṭair (Botschaft der Vogel), ar-Risala ʾl-waʿẓīya (Über die Predigt), al-Maḍnūn bihī ʿalā ġair ahlihī (Was man denen vorenthalten soll, die keine Fachleute sind), Ilǧām al-ʿawāmm (Zum Schweigen bringen der Ungebildeten), al-Aǧwiba ʾl-ġazālīya (al-Ghazālīs Antwort zu Fragen des Jenseits), hrsg. v. Muḥammad Muṣṭafā Abu ʾl-ʿAlāʾ, arab., Kairo: Maktabat al-Ǧindī

tional, das Irrationale, Irrationalismus, in: Histori-
›uch der Philosophie, Bd. 4, S. 583 ff.
Sudbrack, J. (Hrsg.), Große Mystiker, Leben und
chen: C. H. Beck 1984
tin, Libertinisme, Libertinage, in: Historisches Wör-
ilosophie, a.a.O., Bd. 5, S. 272 ff.
(Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt:
iche Buchgesellschaft 1969.
Platon, Einführung in seine Philosophie, hrsg. v. Ge-
off, Wurzach/Württ.: Pan-Vlg. Rudolf Birnbach 1948
en zur philosophischen Forschung, Bd. III, IV).
(Hrsg.), Logischer Empirismus, der Wiener Kreis,
lhelm Fink 1975.
x, Geschichte des Symbols, Berlin: v. Leonhard Si-
2 (Beilage z. Heft 1 des Archivs für systematische
Bd. XVIII).
ostizismus, in: Historisches Wörterbuch der Philoso-
Bd. I, S. 110 ff.
Commercium mentis et corporis. Über die Kausalvor-
Cartesianismus, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fr. From-

inbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Monogra-
. Kurt Kusenberg) 1966.
nus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie,
S. 1090 f.
er den Begriff des Symbols in der deutschen Klassik
k unter besonderer Berücksichtigung v. Fr. Schlegel,
ugen Huzler 1964.
l Friedrich, Zum Weltbild der Physik, Stuttgart: Hir-

tor, Grundfragen medizinischer Anthropologie, Tü-
ne Vlg. 1948.
hen und Neurose. Analytische Studie über somati-
nbildungen, Stuttgart: Klett 1947.

INDICES

Die Ziffern in allen Indices beziehen sich auf die Ausgabe A des übersetzten Textes al-Ghazālī's.

I. Personenregister

II. Index der von al-Ghazālī verfaßten Bücher, die er in diesem Werk erwähnte